

ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ*

Կ. Ա. ՄԵԼԻՔ-ՅԵՆՆԻՍԻԱՆ

Իտալիայի վաստակավոր գործիչ, պրոֆեսոր

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

«Ագաթանգեղոսը» գրական-գաղափարախոսական հիմնական վերամշակության ենթարկված ժողովրդական վիպական մոտիվների մի արժեքավոր ժողովածու է, հարևան և նման Փավստոս Բուզանդի կամ Բուզանդարան անունով մեզ հասած «Հայոց պատմությունը», կամ մեր հին բանահյուսությունը ճշմարտացի արտացոլելու տեսակետից ոչ նվազ կարևոր Հովհան Մամիկոնյանին վերագրվող «Տարոնի պատմությունը»:

Իրական-պատմական տեսագծով շարադրված Ագաթանգեղոսյան վիպական այդ մոտիվները մասամբ մատենագրական ծագում ունեն, որպես գրական փոխառություններ, սակայն տեղայնացված ու Հայաստանի իրական-պատմական իրադարձությունների հետ շաղկապված, փոխառություններ, որոնք իրենց հերթին առաջ են եկել հարևան ժողովուրդների պատմական կյանքը վերարտադրող ժողովրդական բանահյուսությունից, մասամբ էլ շրջիկ ժողովրդական վիպական մոտիվներ են, որոնք հնուց ի վեր մինչև վերջերս տարածված են եղել Իրանի բարձրավանդակից սկսած մինչև հեռավոր Նվրուպան, եգիպտական անապատներից ու բուրգերից՝ մինչև Ռուսաստանի և Լոնդոնի իտալիական տափաստանները:

Բանահյուսական սյուժետների այդ անսակ ու անսպառ շտեմարանից որոշ բեկորներ, առանձին հատիկներ ընկել են նաև հայկական պատմական միջավայրը, հարմարվել նոր կլիմայական պայմաններին, խոր արմատներ ձգել, արմատակալել ու փթթել՝ նոր միջավայրին համեմատ՝ նորանոր ու անուշահոտ ծաղիկներ տարածելով:

Մեր հինավուրց մատենագիրներից ոմանք իրենց երկասիրություններում որոշ չափով պահպանել են այդ երփներանգ ծաղիկներից մի քանիսի գեղն ու բույրը. դրանց մի մասն էլ՝ աննկատ մնալով անհատ հեղինակների կողմից:

Այստեղ ապագրվող մեր աշխատությունը հիմնական գծերով արդեն պատրաստ էր 1923 թ., երբ հատուկ դասախոսությամբ հանդես եկա Պետական թանգարանում: Տարիների ընթացքում այդ ուսումնասիրությունը ծավալվեց՝ նորանոր նյութեր ընդգրկելով և արդեն 1920-ական թվականների վերջին իր ձևակերպումն ստացավ: Նույն այդ տարիներին գիտահետազոտական, ուսումնական հիմնարկների (Գիտության և արվեստի ինստիտուտ, Պետհամալսարան), ինչպես և հասարակական կազմակերպությունների հրավերով մի շարք գեղացուներ ենթարկվեցին, ապա Պետ. համալսարանի պատմագրական ֆակուլտետում 1935—1937 թթ. դասախոսությունների ծրագրի մեջ հատուկ ժամեր են հատկացվել այդ թեմային: Այժմ օգտվելով «Պատմա-բանասիրական հանդեսի» խմբագրության սիրալիր առաջարկից, սեղմ շարադրանքով հրապարակում ենք աշխատությանս հիմնական բովանդակությունն առանձին հոդվածաշարով:

պահպանվել է ժողովրդական բանահյուսության մեջ՝ միախառնված նոր ժողովրդական նյութերի հետ, կամ մոռացության դիրկն է ընկել, վերացել:

«Ազաթանգեղոսը» այն «հեղինակների» կամ հեղինակությունների շարքին է պատկանում, որի «պատմական» երկասիրության բովանդակությունը, ճիշտ է, սքողված է պատմական-վարքարանական թանձր վարադույրով, բայց եթե զգուշությամբ վեր քաղելու յինևեր այդ արհեստա՛ան բողո, ասա նրա ներքո անպաճույճ և հոլանի հանդես կզան արդեն այլուստ մեղ ծանոթ՝ մոտավոր և հեռավոր, հարեան և հեռարեակ ժողովուրդների մեջ ի սփյուռս տարածված ու սիրված բանահյուսական սյուժետներն ու մոտիվները:

Ազաթանգեղոսի պատմա՛ան երկասիրության մեջ պահպանված բանահյուսական նյութերը՝ ժողովրդական հորինվածքներն ու վեպերը մենք, ելնելով նրանց վիպական ամբողջականությունից, նպատակահարմար ենք զտնում բաժանելու հետևյալ շորս հիմնական, սկզբնապես իրարից անկախ, վիպական ցիկլերի: Դրանք են՝

ա. Մինչ-Գրիգորյան կամ հայ-իրանական ցիկլ, որի մեջ են մտնում՝ *Isurud* և *Անակ*», ինչպես նաև «Արուսվան և Արուսիւր» ժողովրդական վեպերը կամ զրույցները (վերջինիս վիպական զուգահեռը գտնում ենք բանահյուսական աղբյուրից յաղած «Ասրիամալի» — «Karnamak-i Artachsir-i Papakan»-ի մեջ¹):

բ. Տրդատյան ցիկլ — չարի կողմից հայածված մանուկ ժառանգի ոգորումներն ու սխրանքները հայրենական զահին տիրանալու համար:

գ. Լուսավորչի վեպը (Գրիգոր Լուսավորիչ և Տրդատ-Վարադ) — չար և բարի վիպական հերոսների տեական պայքարը և

դ. Տրդատ և Հովսեփի մեծ — հավատարիմ կնոջ կամ անմեղ կույսի վիպական-առասպելական մոտիվը:

Այդ վիպական ցիկլներից մեկը, այն է՝ մինչ-Գրիգորյանը կամ հայ-իրանականը շարունակվում է նաև հետագա դարերում թե՛ մատենագրության և թե՛ ժողովրդական բանահյուսության մեջ: Նրա արձագանքը լսում ենք Փամսուռու Բուզանդի, Մովսես Խորենացու, Հովհան Մամիկոնյանի (—Ջենոր Գլակի) և այլ հայ հեղինակների երկասիրությունների մեջ²:

Տրդատյան ցիկլը զժրախտաբար պահպանվել է ոչ ամբողջությամբ: Վաղագույն ժամանակներից ի վեր նա խիստ պատմականացման է ենթարկվել, կարելիվուն չափ հղկելով, վերացնելով վիպական-բանահյուսական հարաբարները: Նրա փշրանքները դարերի ընթացքում հարատևել են իբրև անցուիկ միջադեպեր կամ առաժնային մեր հին մատենագրության և ժողովրդական զրույցների մեջ: Ամենայն հավանականությամբ նրա վիպական միջադեպերը՝ էպոսին հատուկ հարակցման (կոնոամինս ցիլլի) սկզբունքով միաձուլվել են ըստ սյուժետի ու մոտիվի այլ հայկական ժողովրդական վեպերի հետ:

¹ Geschichte des Artachsir-i Papakan, aus d. Pehlewî übersetzt mit Erläuter. Und einer Einleitung versehen v. Th. Nöldeke, Göttingen 1879: «Արտաշիր Բարական, կարճամակ», թարգմ. Հ. Թիրյարյան, Փարիզ, 1907: Մովսես Խորենացի, II հ., «Ազաթանգեղոսի» հուն. առաջաբանը:

² 4. Մելիք-Չհանջանյան, Ֆիլոլոսիս և Իրանի վիպական մոտիվները «Մահ-նամե»-ում և հայ մատենագրության մեջ, տե՛ս «Ֆիլոլոսի» ժողովածուում, 1934: Հայ-իրանական զրական-բանահյուսական կապերի մասին, տե՛ս Բ. Չուգասյան, Հայ-իրանական զրական առնչություններ, Երևան, 1953:

Հավատարիմ կնոջ կամ ամենդ կույսի (Տրդատու ու Հռիփսիմե) վիպական ցիկլը, բացի «Ազաթանդեղոս»-ից, Մովսես Խորենացուն վերագրվող «Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց» և «Ըստ ի յիշատակ սրբոցն Հռիփսիմեանց և իորուն վկայակցացն» պահպանվել է նաև Կոմիտասի «Անձինք նուիրեալք» սքանչելի պոեմի և մեր միջնադարյան տաղերգուների քերթվածների ու վերջին շրջանի ժողովրդական բանավոր զրույցի մեջ³:

Այս վիպական ցիկլի զուգահեռներն առկա են քրիստոնեական ընդհանուր հին եկեղեցուց զատ նաև հեթանոսական դրականության և բանահյուսության (Հոմերոս՝ «Ոդիսևս ու Պենելոպեն»)՝ հունական սիրային-արկածային դրամանի⁴, միջնադարյան սիրավեպերի⁵, ինչպես նաև արևելյան ժողովուրդների, մասնավորապես և հատկապես պարսկա-արաբական հեքիաթների աշխարհում:

Բանահյուսական այս մոտիվի հիմնական ատաղձը՝ ստեղծագործական տեսագծով՝ ամենայն հավանականությամբ, կազմում է աստեղային առասպելը, որը տարբեր ձևերով և երանգավորումներով, հերոսների զանազան տոհմանուններով գոյություն է ունեցել հստակ իրարից շատ հեռու ապրող ժողովուրդների առասպելաշխարհում: Այս նույն ստեղծագործական ընկալումն ու եղանը նկատելի է Մարիամ աստվածածնի կյանքը լիպող այլևայլ պարականոն զրույցների, ինչպես նաև Հովհաննու Հայտնության գրքի մեջ⁶: Այս դրական հուշարձանի անմիջական ազդեցությամբ հորինված է Մովսես Խորենացուն վերագրվող «Ըստ ի յիշատակ սբ. Հռիփսիմեանց» ներբողյանը:

Վերը թվարկածս երեք վիպական ցիկլերը ժամանակի ընթացքում բազմազան քաղաքական ու հասարակական պայմանների հետևանքով կորցրել են իրենց նախնական, կուսական ամբողջականությունը: Դրանցից մնացել են մի շարք բեկորիկներ, որոնք որոշ հնարավորություններ են ընձևոում մեզ ընդհանուր գծերով վերականգնելու այդ հին վեպ ու զրույցի և նրանց հիմնական կառույցը կազմող նախնական առասպելի հավանական գծանկարը:

Առաջիկային թողնելով այդ շրջիկ վիպական-առասպելական մոտիվների ուսումնասիրության հրապարակումը, այստեղ սեղմ վերլուծության կենթարկենք միայն «Հուսավորչի վեպը»՝ մերթ ընդ մերթ անդրադառնալով վերը հիշված մյուս վիպական-առասպելական ցիկլերին և մեր հին ու նոր ժողովրդական վեպերին: Այսպիսի շեղումներն էլ տեղի կունենան սոսկ այն դեպքում, եթե քննությանս ենթակա վեպի նյութը կարոտ լինի նոր լրացուցիչ ապացույցների, կամ ընդհակառակն՝ այս վեպը որոշ տվյալներ պարունակի

³ Կոմիտաս, Անձինք նուիրեալք, Մովսես Խորենացի, Մատենագրութիւնք, էջ 297—325 և այլր:

⁴ Հոմերոս, Ոդիսական:

⁵ Ахилл Таций Александрийский, Левкиппа и Клитофон.

⁶ Веселовский Александр Никол., Опыты по истории развития християнских легенд. ЖМНП, 1875—77 гг.

⁷ Արարական «Հազար ու մեկ գիշերներ» և պարսկական «Հազար ու մեկ օր» հեքիաթների յոդովածուները: Ի դեպ վերջինիս մեջ կա մի հեքիաթ, որ վերագրված է «Հռիփսիմեի հեքիաթ» (հայերեն թարգմանությունը Ժէ դար):

⁸ Մարիամ աստվածածնի «կյանքը» աստեղային առասպելի տեսագծով հետաքրքրական վերլուծության է ենթարկված սուս աղանավոր գիտնական և Մորոզովի. Апостолыс «Откровение в грозе и буре» աշխատության մեջ:

վիպական զուգահեռների անբացատրելի կամ դժվար լուծելի վիպական-առասանական կնճռոտ հարցերը լուսաբանելու:

Վերոհիշյալ վիպական ցիկլների մեջ ամենից անադարտն ու ամբողջականոր, անտարակույս, հեղինակային անունով հայտնի «Ազաթանգեղոսի» և այլ հայ մատենագիրների «Պատմությունների» մեջ պահպանված «Լուսավորչի վեպն» է, որը գրավոր աղբյուրներից դատ հարատևել է նաև ժողովրդի ստեղծագործական աշխարհում, դարեր շարունակ բերանից բերան ավանդվելով և հարստանալով նորանոր ավանդություններով, դրույցներով և վիպական այլադան մոտիվներով:

«Լուսավորչի վեպի» ուսումնասիրության ժամանակ հիմք ենք ընդունել գլխավորապես այն, այսպես կոչված, կենսագրական տվյալները, որոնք առկա են հայ մատենագիրների՝ «Ազաթանգեղոսի», Մովսես Խորենացու, Հովհան Մամիկոնյանի (Զենոբ Գլսուկի) և ուրիշների պատմական բնույթի երկասիրությունների մեջ: Հարկավ աչքաթող չեն արված նաև ավելի ուշ շրջանի ուրիշ հայ և օտար հեղինակների տեղեկությունները:

Ընդհանուր տեղիներից, ինչպես նաև ճապաղ կշռադատություններից զերծ մնալու նպատակով, ապացույցներս պարզ ու մեկին դարձնելու համար «Լուսավորչի վեպը» մենք վերլուծման ենք ենթարկել՝ բաժանելով Լուսավորչի ավանդական կենսագրությունը հետևյալ հիմնական շրջանների.

ա. Լուսավորչի ծնունդն ու մանկությունը.

բ. Լուսավորչի հասուն շրջանի կյանքն ու սխրանքները և

գ. Լուսավորչի կյանքի վերջին շրջանը՝ ձգնությունն ու մահը — անմահությունը:

Այս հիմնական դրվագների վերլուծությանը հետևելու են ևս երկուսը՝

դ. «Լուսավորչի վեպի» առասպելական հիմքը և

ե. «Լուսավորչի վեպի» պատմականը:

Վերլուծության ընթացքում Լուսավորչի պատմական կյանքը հակադրում և բաղդատում ենք նախ՝ գրական, ավելի ճիշտ՝ գրքային աղբյուրների, որոնք իրենց հերթին առաջ են եկել նույնպես ժողովրդական բանահյուսությունից ապա այլևայլ ժողովուրդների վիպական զուգահեռների հետ:

ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆ-ՎԻՊԻԿԱՆ ԾՆՈՒՆԻՆ ՈՒ ՄԱՆԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

1

Լուսավորչի ծնունդն ու հրաշալի փրկությունը, ինչպես և մանկությունն ու դաստիարակությունը գերազանցապես շրջիկ վիպական մի մոտիվ է, որն իր զուգահեռներն ունի թե՛ հեթանոսական առասպելների ու վեպերի, թե՛ «պատմական» հուշարձանի համարում ունեցող գրքերի, թե՛ վարքաբանական վկայաբանական-սրբագրական երկասիրությունների և թե՛ ընդհանրապես գրքային դրույցների մեջ:

Ըստ հայ մատենագրության և դրույցների՝ Դրիգոր Լուսավորչի ծննդյան ու հրաշալի փրկության պարագաներն են.

Պարսից արքայից արքա Արտաշիր Սասանյանի առաջարկությամբ՝ Անակ Պարթևը Հայոց Խոսրով թագավորին նենգաբար սպանելու նպատակով՝ չորս արարեալ յուղի անկեալ, դէտ ակն կալեալ ճանապարհացն՝ ելեալ Երթայր հա-

տուածի պատճառաւ ի կողմանս Հայոց, իբրեւ թէ աստամբեալ իցէ յարքայէն Պարսից»⁹։

Անակն իր փախուստը Պարսկաստանից հետեյալ ձևով է պատճառաբանում խոսքով թագավորի առաջ՝ «Վասն այնորիկ եկի ես առ քեզ, զի հասարակ զհասարակաց վրէժ խնդրել մարթասցուք»¹⁰։

Անակն ու իր եղբայրը, որի տնունը մոռացութեան է մատնված, ի կատար են ածում նախօրոք մշակած ծրագիրը։ Նրանք մեկուսացնում են խոսքով թագավորին «իբրեւ ի պատճառս ինչ դրօսանաց, իբրեւ խորհուրդ ինչ խորհել ընդ նմա և զսուսերսն պողովատիկս թերաքամեալս ունէին. յանկարծ յեղակարծումն ժամանակի զէնս վերացուցեալ՝ զթագաւորն դիաթաւալ կացուցեալ յերկիր կործանէին»... իսկ իրենք «հեծեալ յիւրաքանչիւր հրիվարս փախստական լինէին»¹¹։

Խոսքով թագավորի սպանութեան գույժը տարածվում է երկրով մեկ. «նախարարք հայակոյտ զօրացն» անմիջապէս հետապնդում են դավադիր մարդասպաններին և Երասխի ափին հասնելով նրանց՝ «ի կիրճս ճանապարհացն արգելին զնոսա, ի մէջ արարեալ զնոսա՝ ի Տափերական կամրջացն պետավէժ առնէին զնոսա»¹²։

Նահապետական հասարակութեան յուրահատուկ արշան վրիժառութիւնը սրանով չի սպառվում, հանգում իր վերջնական ավարտին։ Նա ղեկուս անելիքներ ունի։ Հետագա վրեժխնդրութեան ամեն տեսակի հնարավորութիւնները հիմնովին վերացնելու, արմատախիլ անելու համար՝ անհրաժեշտ էր «անճէտ» անել արքայասպան Անակի ամբողջ գերդաստանն ու սերունդը։ Դարեւորով սրբազնացած այս նահապետական ավանդը պետք է անպայման ի կատար ածվեր։ Եվ այդպէս ծրագրածն ի կատար է ածվում, սակայն վրիժառուներ չաշխարհի լիովին չի արդարանում։

«Եւ մինչդեռ ջերմ ոգիքն ի ծոցոյն շէ էին թափեալ, և շունչ վախճանին շէ էր հասեալ», խոսքով թագավորը հրամայում է Անակի ամբողջ ազգատոհմը սրի քաշել, սպառել։ Թագավորի հրամանն անհապաղ ի կատար է ածվում՝ «մինչ ոչ թողին յերիտասարդաց մինչև յայն՝ որ բնաւ զաջ և զձախ ոչ զիտէր. նաև զիգական տոհմն մաշէին ի սուր սուսերի իւրեանց»¹³։

Տոհմային այս նախճիրից ազատվում են երկու փոքրիկ մանկիկներ. որոնց «ոմն ապրեցուցանէր ի ձեռն զայնկաց ուրումն. զմին ի կողմանս Պարսից, և զմին ի կողմանս Յունաց առեալ փախչէին»¹⁴։

Հունաց կողմերում ապաստան գտած Անակի որդին, «որոյ անուն ճանաչէր Գրիգորիոս», սնվում է քրիստոնեական միջավայրում Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքում, որտեղ և «ուսեալ ևս զքրիստոսական դպրութեան հանգամանս, ընտանի եղեալ զրոց աստուծոյ»¹⁵։

⁹ «Ազգաթանգեզոսի Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց», հփդիս. 1909, գլ. Բ, էջ 21։

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 21։

¹¹ Նույն տեղում, էջ 22։

¹² Նույն տեղում, էջ 23։

¹³ Նույն տեղում։

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 23—24։

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 25։ Լուսավորչի անվանակոչության կապակցությամբ հետաքրքրական է աթն ավանդութիւնը, որ պատմում է Գրիգոր Տաթևացին. «Եղև այս հրեշտակաց միջնորդութեամբ, զի զայնակ նորա յորժամ տարաւ զնա ի Կեսարիայ, և ի մերձեանս ի քաղաքն

«Ազաթանգեղոսը» հիշատակում է նաև, որ Գրիգոր Լուսավորիչը «յայն ժամ յառաջ ևս, մինչ գեո ի մանկութեան աստիսն էր զինուորութեամբ՝ ամուսնացեալ և երկուս որդիս ստացեալ. որոց առաջնոյն անուն ճանաչէր Վրթանէս... և երկրորդին՝ Արիստակէս»¹⁶։

Այս հատուկտոր տեղեկություններով սպառնում է «Ազաթանգեղոսի» (հայկական խմբագրություն) ծանոթությունը Գրիգորի մինչ-վկայարանական կյանքի, այն է՝ ծննդյան, մանկության և ուսումնառության մասին։

«Ազաթանգեղոսի» հաղորդումները Գրիգորի այս շրջանի կյանքի վերաբերյալ որոշ չափով լրացնում են մեր մյուս մատենագիրները՝ Սոփսես Խորենացին, Հովհան Մամիկոնյանը (==Ջենոր Գլակ) և այլք։ Սրանք ձգտում են նորանոր տվյալներով, նախ՝ Գրիգորի ազգաբանությունն ավելի իրական, արժանահավատ ներկայացնել, երկրորդ՝ «Ազաթանգեղոսի» անորոշ ակնարկությունները դայակի ու աղատարարների մասին (փոխանակ «Ազաթանգեղոսի» «ամն դայեակ») պարզ ու որոշ դարձնել, հականե հանվանե հիշատակել, ապա Գրիգորի առաքելության մեջ նախախնամության մատր տեսնել, այսինքն՝ գաղտնիարախոսության տեսադժով հոմալորել, իրավական հիմքել ստեղծել նրա հետագա առաքելական գործունեության համար։ Ըստ այդ մատենագիրների տվյալների՝ Գրիգորի մայրը հղիանում է այն դաշտավայրում, որը րստ ավանդության կապված է եղել Գրիգորից շատ առաջ Հայաստանում առաքելական նախաձեռնությամբ քրիստոնեություն քարոզելու միջավայրի, այն է՝ Արտաղ գավառի հետ՝ «ի տեղի դաշտավայրս, ուր յայտնեցան նշխարքսրբոյ և մեծին առաքելոյ մերոյ Թադէի»¹⁷։

Հոգևորական հեղինակների այս «հրաշալի» պատմագրական հայտնադործումը, որ յուրացված է անտվածաշունչ գրքերից, դյուրութեամբ բացատրում է այն դասային գաղափարախոսությունն ու կուսակցական անհաշտ պայքարը, որ ծավալվել էր Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հանաչելուց անմիջապես հետո և որ դարեր շարունակ մղել են իրար դեմ Հայաստանի աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալներն իրենց քաղաքական և իրավատնտեսական հարատև ոգորումների ընթացքում։ Աշխարհիկ ֆեոդալները հեշտութեամբ չէին կարող հաշտվել այն պատմական իրողության հետ, որ «կանանդահանուրձ» մարտիկ տառնուտարի, շարունակաբար, այս եամ առնադատվակով նորանոր կալվածքներ են ժառանգում կամ գրավում՝ իրենց տրամադրության տակ ունենալով միաժամանակ նաև քրմական և մեհենական կալվածքները։ Նրանք չէին կարող սառնարյուն դիտել, թե ինչպես քրիս-

նստա ի ներքոյ ծառոյ ինչ հանգչիլ. և եկեալ հաւ մի նստաւ ի վերայ ծառոյն, գոր ոմանք Գուրգուր և ոմանք Դոնոն կոչին. և ձաթնաց «Գուրգուր» իսկ իմացաւ դայեակն, և թէ հոգին ի. և ձեակերպեալ ի տիպ հաւու, որ ունի զնմանութիւն աղանւոյ, և անուանաց զմանուկն Դրիգոր, և ապա մտեալ ի քաղաքն, ետ մկրտել և անուանեալ Գրիգորոս (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1714, էջ 421)։

Տարակույս չկա, որ ավանդությունս Գր. Տաթևացին չէ հորինել։ Այստեղ հետաքրքրականն այն է, որ սր. հոգին ոչ թե աղափնակերպ է իջնում Գրիգորի վրա, այլ «ի տիպ հաւու»—Գուրգուրի կամ Դոնոնի։ Արդյոք այս Դոնոնը հեթանոսական սրբազան թուրքներից չէ՞, տոտեմական մի թուրք, ինչպես, օրինակ՝ արագիր, ծիծեռնակը ևլն։

¹⁶ Նույն տեղում, ՃԻԳ, էջ 449—450, Մանուկ—Երիտասարդ, Կտրիճ, զինվոր. «ի մանկութեան աստիսն»—Երիտասարդության, Կտրճության, զինվորության հասակում։

¹⁷ Մոմսես և որենացի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատ. Մ. Արեղյանի և Ս. Հարությունյանի. Տփլիս. 1912, II, շԳ, էջ 212։

տոնեական եկեղեցին՝ անընչափություն, հնազանդություն ու աշխարհամերժություն քարոզելով, նորանոր տնտեսական բարիքներին զուգընթաց, իր սպասավորների ու հոգևոր պետերի միջոցով համառոտ են պիտուի է դեպի իշխանության ղեկը, խլում է քաղաքական-իրավական առաջնությունն անգամ բնիկ տոհմիկ նախարարություններից, ձգտում է ղեկավարել հայրենի երկրի արտաքին ու ներքին քաղաքականությունը և այլն:

Մյուս կողմից, նույն այդ քրիստոնեական եկեղեցու գրկում ծավալված ներդասային, տարբեր կողմնորոշումների պատկանող հոգևոր խմբակցությունների մերթ քողարկված, մերթ բացահայտ պայքարը չէր կարող որոշ գեր կատարած չլինել Գրիգորի՝ կրոնաքաղաքական նոր հոգր ուղղությունն անձնավորողի, տոհմագրությունը օրինականացման ենթարկելու գործում: Այդ ներքին պայքարը մղում էին իրար դեմ երկու ներհակ եկեղեցական խմբակցություններ՝ հունահայկական—Գրիգորի տոհմի և ասորահայկական—Աղբիւսի տոհմի գլխավորությամբ:

Այս վերջին հոսանքը, որ ժամանակով ավելի վաղեմի էր, քանի որ քրիստոնեությունն սկզբնապես Ասորիքի վրայով էր մուտք գործել Հայաստան և տարածվել հարավային և հարավ-արևելյան նահանգներում, չէր կարող հանգիստ ու անտարբեր դիտողի դերում մնալ, երբ իր աչքի առաջ հանդես եկած հունահայկական կղերը՝ «Գրիգորյան» հոսանքը՝ օրը օրին գրավելով «յաշխարհին Հայոց Մեծաց» առաջնության գահը, կրոնա-եկեղեցական, ինչպես և քաղաքական-հասարակական ասպարեզներում գերիշխող է դառնում:

IV և V դարերի Հայոց պատմությունը (հետագայում ավելի նվազ արտահայտված) յի է այդ անհաշտ պայքարի զրկագնորով, մի պարար, որը հրահրվում էր նաև արտաքին աշխարհից, ընդ որում հունահայկականը գոտեպնդվում էր ու աշակցություն ստանում Բյուզանդիայից, ընդհանրապես արևմուտքից, իսկ ասորահայկականը՝ Սասանյան Իրանից, ընդհանրապես արևելքից: Այդ պայքարը մերթ կրում էր սուր ընդհարման բնույթ, մերթ արտահայտվում ավելի մեղմ, բողարկված տրտունջների ձևով: մանավանդ սուր բնույթ էր կրում IV դարում, այսինքն՝ հենց քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու դարում: Հատկապես անհաշտ էր Արշակ ու Պապ թագավորների կռիվը հայ եկեղեցու հոգևոր պետ՝ Գրիգորյան տոհմի ներկայացուցիչներսև Պարթևի հետ, հատկապես վերջինիս կողմից ծավալված, օրինաչափորեն զարգացած և իրագործվող եկեղեցական-կրոնաշինարարական քաղաքականության և ձեռնարկումների դեմ, որոնց համաձայն «արարին դամենայն ժողովուրդս երկրին Հայոց իբրև կարգ միաբանութեան վանականաց համաշխարհի, բայց միայն յամուսնութեան օրինացն»¹⁸: Այդ թագավորները, մի կողմից, յարքունիս էին գրավում եկեղեցական կալվածներից շատերը և խափանում եկեղեցական ձեռնարկությունները, մյուս կողմից, առաջ էին քաշում քահանայապետական գահին նստեցնում առանց կեսարիալի մետրոպոլիտի ճանության ասորահայկական հոսանքի ներկայացուցիչներին, որոնք համեմատաբար էին աշխարհիկ իշխանություն հետ կամ լուելայն պայքարում էին հունահայկական գրիգորյան խմբակցության դեմ¹⁹: Այդ պայքարի հետևանքով

¹⁸ Բուզանդ, IV, Գ.

¹⁹ «Ի լուութեան և ի հանդարտութեանս էին, կամ ինչպես Փառենք օր հարկը բեկերը սեփական թագաւորին, և ըստ նորին կամացն երթեալ հնազանգեալս»:

հայ եկեղեցին վերջնականապես ազատագրվում է Կեսարիայի, ըստ այնմ և արևմտյան եկեղեցու դերիշխանությունից:

Եթե ստեղծված բարդ ու կնճռոտ իրադրությունից կենտրոնական Արշակունի թագավորական իշխանությունը չկարողացավ ազատարարել գտնել և անհավասար կռվում ընդդեմ արտաքին թշնամիների՝ Իրանի և Բյուզանդիայի ոտնձգությունների և ներքին դավադիրների՝ կենտրոնախույս նախադարձների, աշխարհիկ և հոգևոր ավատականների պարտություն կրեց ու վերջնականապես տապալվեց՝ իր իշխանությունը ժառանգություն թողնելով նախարարներին («ի նախարարսն Հայոց անկանէր թագաւորութիւնն»)²⁰, ապա եկեղեցական-քաղաքական ասպարեզում հակամարտության խրամատը պետք է այլ եղանակով հարթվեր, պետք է օրինական նոր հիմնավորումների համար նոր միջոցներ որոներ: Անհրաժեշտ էր հակադրել մի կողմից՝ իր ժազումով բնիկությամբ, անցյալ փառքով ու Հայաստանին մատուցած ծառայություններով հոխորտացող աշխարհիկ տոհմիկ նախարարներին, եթե ոչ ավելին, գոնե առնվազն հավասարաբեք տոհմիկություն, ազնվազարմություն՝ մյուս կողմից՝ քրիստոնեություն քալողելու և Հայաստանում տարածելու առաջնությամբ պարծեցող հայ-ասորական կղերին հակադրել քրիստոսատուր առաքելության ժառանգականությունը, առաքելական միսիան փոխանցել երկրի ներսում գերիշխանության հասած հունասիրական եկեղեցական խմբակցությանը՝ «հիմնադիր» Գրիգորի գլխավորությամբ: Այդ մտայնությունը բավականաչափ հաջող ձևակերպում է ստանում հունասեր հայ կղերի դադափարախոսության սեջ: Այդ կղերը պատրաստ է իր «մեծ սրբություն» Գրիգորի թե ժազումը և թե՛ տոհմիկ առավելությունները, ինչպես նաև առաքելական միսիայի անառարկելիությունը հիմնավորել հայկական ավատական միջավայրում անկասկած մեծ հարգ ու պատիվ վայելող հեղինակություններով: Լսալով այդ նոր տեսության՝ Գրիգորը «այր մի օտարական և անաշխարհիկ» չէ, այլ Պարթև «ի տոհմէն բնակ տերանց», «արանց քաջաց Արշակունեաց»: Նա ավելի ազնվազարմ է, քան Հայաստանի մեծատոհմիկ նախարարները, մանավանդ որ առաջներում այդ «բնակ տերանց» ձեռքին էր կենտրոնացված հեթանոսական Հայաստանում նաև հոգևոր իշխանությունը՝ քոմապետությունը: Դարձյալ, նա՝ այդ առաքյալը, ոչ թե մի հասարակ, շարքային քրիստոնյա է «ծառայ Գրիստոսի», հունական հոսանքին պատկանող և հոգևոր կոչում, իշխանություն չունեցող մի սոսկական քարոզիչ, այլ մի ընտրյալ, որ աշխարհ և եկեղեցի հաշտելի ծննդյամբ, որ «պատահէ նմա (իմա Անակոսյ կամ կնոջն) տեղի ռթարանին մօտ առ դիրս սրբոյ առաքելոյ» («ի պաւառին, որ անուանեալ կոչի Արտաղ... ուր յայտնեցան նշխարք... առաքելոյն մերոյ Թաղէի»), որպէս թի ի ներքսագոյն սրսկապանի խորանին. և անդ, ասեն, դյղութիւն մօր սրբոյ և մեծի Լուսաւորչին»²¹, և որը «զնորին առաքելոյ շնորհսն ընկալեալ»... «ակնարկութեամբն աստուծոյ և շնորհօքն առաքելոյն ստեղծանել կամ լուսաւորել ասեմք յարգանդի մօրն, դուռաքելութեան իւրոյ զշնորհս ի ձեռն տալով նմա»²²: Այլ խոսքով՝ նա էր Հայաստանի «առաջին լուսավորիչ» Թաղեառաքյալի միսիոներական գործի օրինական շարունակողը, «զնորին (զԹա

²⁰ Ս գ ի շ է, Վասն Վարդանայ և Հայոց սլատերագմին. ի լուսն ածեալ րադդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ս. Տէր-Մինասեան, Սրբա՛, 1957, էջ 6:

²¹ Մովսիսի ետրենացոյ Պատմութիւն Հայոց», գլ. 27, էջ 212:

²² Նույն տեղում, էջ 212:

ղէի) ելից զհոգևոր մշակութեանն պակասութիւնս»²³, կամ «զնորին մշակութեանն ելից զկարգն»²⁴,

Հունահայկական եկեղեցական հոսանքին պատկանող խմբակցության մտայնությունը, նոր դադափարախոսական դրույթն արդեն ինքնին պարզորոշ կոահել է տալիս այն, թե ինչպիսի գրական մեքենայությունների պիտի դիմեն նրանց ներկայացուցիչները դիր ու դպրության ասպարեզում՝ Գրիգորի անձնավորությունը հայ պատմական միջավայրը փոխադրելու, նրա ազդարարությունը ճշգրտելու, նրա «պատմական-իրական» գործը հիմնավորելու խնդրում:

Այդ նպատակային ելակետը մի անդամից չի առաջանում. նրա փաստարկումն ու հիմնավորումը կարճատև ոգոյումների արգասիք չէ, այլ ընդհակառակն՝ երկարատև համառ սլայքարի և սրբապատմների արդյունք: Գրիգորի պաշտամունքը, ինչպես նաև նրա «կենսագրությունը» վերաբերող տեղեկություններն սկզբնապես սահմանափակ բնույթ են կրել, այն էլ հունական քաղաքական-մշակութային ազդեցության ոլորտում գտնվող հայ բնաշխարհում: Հետագայում նրա պաշտամունքը Հայաստանում ընդհանրանալուց և ազդայնանալուց հետո՝ նրա «կենսագրությունն» էլ, հարկավ, ավելի իրական է դառնում, ավելի մանրամասնություններ ընդգրկում և կոնկրետանում²⁵: Այնուամենայնիվ, մի բան կասկածից դուրս է. մեր հնագույն մատենագիրները շատ ազոտ պատկերացում ունեն Գրիգորի ծագման ու նահատակության գործի մասին: Այդ տեղեկություններն էլ անադարտ չեն հասել մեր ձեռքը. դարերի ընթացքում դրանք է՝ որոշ սրբագրության են ենթարկվել:

Ինչպես վերը հիշեցինք, «Ազաթանյանից» բացի Անակ Պարթևից՝ Գրիգորի «հորից», և Արիստակեսից ու Վրթանեսից այդ նույն ընտանիքից այլ անդամներ կամ բարեկամություն՝ հականե-հանվանե, չի հիշում կամ չի ճանաչում: Փ. Բուդանյանը նույնպես հիշում է այդ երեքին՝ ավելացնելով ևս Անակ և նույնը, սակայն այս անունը միայն մեկ անգամ է վկայված (III, Բ.) և այնպես է շարադրված, որ միջարկության տալովորություն է թողնում.— «Ժանօթութեամբ ի ձեռն Գրիգորի՝ որդւոյն Անակայ, մեծի քահանայի»: Ո՞վ է այդ «մեծ քահանան», Գրիգոր՝ը, թե՛ Անակը: Հարկավ, Գրիգորը: Սակայն այնպես է շարադրված, որ «մեծի քահանայի» կարող է վերաբերել նաև Անակին: Մեզ թվում է, թե «որդւոյն Անակայ» այստեղ միջարկություն է:

Գրիգորի ազդարանության ամենալրիվ պատկերը տալիս է մեզ Զենոբ Գյակը, որը, իր ասելով, ասորի է և Գրիգորի առաջարկությամբ՝ «առեալ զրեաց առ եպիսկոպոսս Ասորւոց միայն լոկ զոր ինչ առ իրեանց սահմանօրն գործեցան», սակայն, ինչպես ապացուցված է բանասիրության մեջ, դա մի կեղծիք է, այն էլ ավելի ուշ ժամանակների, համենայն դեպս VII դ. վերջերից ոչ վաղ: Հետևաբար դա մի գրական հուշարձան է, որի հրապարակ գալը զուգահեռվում է մի ժամանակաշրջանի, երբ Գրիգորի պաշտամունքը համատարած է եղել ամբողջ Հայաստանում, անգամ հարևան երկրներում: Այս հուշարձանում օգտագործված Գրիգորի ազդարանական տախտակը ծանոթ է նաև

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Զենոբ Գյակ, Պատմութիւն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1822, էջ 21. Հոգևոր Մարկոսյան. Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատ. Ա. Արարատյան, Երևան, 1941, էջ 63:

²⁵ Այդ մասին ավելի հանգամանորեն կխոսվի հետագայում՝ «Լուսավորչի վեպի» պատմական շարադրելիս:

Մովսես Խորենացուն բացի Գրիգորի հարադատ մոր անունից, որի հիշատակությունը չկա նրա երկերի մեջ:

Ըստ Հովհան Մամիկոնյանի (*==*Ջենոբ Գլակի)²⁶ Գրիգորի ազգաբանության տախտակը հետևյալ պատկերն ունի²⁷.

Պարթև — Լերչակունի

Անակ Պարթև, սրա կինը՝ Ոգուհի (Ողոհի),~~×~~ Պարթև (Ահալի եղբայրը)

Սուրեն, Գրիգոր, սրա կինը՝ Մարիամ, դուստր Դավթի

Վրթանես

Թրստակես

Ըստ Ջենոբ Գլակի՝ Անակը... «յարուցեալ առնու զեղբայր իւր և զկին և զորդիս իւր» և այլն: Բնագրի համեմատ Անակը պետք է, որ իր հետ բերած լիներ Սուրենից զատ ևս մի որդի կամ որդիներ, քանի որ Գրիգորը Հայաստանում՝ Արտազ զավառում է ծնվում, ինչպես վկայում են նաև մյուս սկզբնաղբյուրները: Ամենայն հավանականությամբ Ջենոբի բնագրի այս «զորդիս իւր» պետք է գրչի սայթաքում համարել և կարդալ «զորդին իւր»:

Պարթև Անակն ու Ոգուհին Գրիգորի մարմնավոր ծնողներն են եղած: Գրիգորը նրանց համարյա չի տեսել: Դրանց փոխարեն, սակայն, նա ունի նաև հոգևոր ծնողներ, որոնք նրան իրական կյանքում թե՛ մարմնավոր և թե՛ հոգևոր սնունդ են տվել, նրա ստնտուն, դայակը և դաստիարակն են եղած: Դրանք են՝ «ի նշանաւոր ազգէն Պարսից» Բուրդարը, նրա կին Սոփին և վերջինիս եղբայր Եվթաղեն, որ կեսարացի հավատացյալ մեծատուն է, ինչպես նաև Արիստակեսի հոգևոր հայր Նիկիմաքոսը:

Մովսես Խորենացու Պատմության համաձայն՝ այդ ազգաբանությունը փոքր-ինչ փոփոխության է ենթարկված՝ հալածվելով որոշ անուններ և զնելով տեղ-տեղ իմաստավորման նոր շեշտեր: Նա ընդունում է հետևյալ ազգաբանական տախտակը.

Սուրենյան Պահլավ

×

Անակ, նրա կինը~~×~~

Գրիգոր, նրա կինը՝ Մարիամ, դուստր Դավթի

Վրթանես

Թրստակես

Մովսես Խորենացուն նույնպես ծանոթ են Գրիգորի ազատարարները «այլ ոմն ի Պարսից, ոչ ի վոքունց և յաննշանից»—Բուրդարը, սրա կինը Սոփին, որ «մեծատուն» Եվթաղի բույրն էր և հետագայում Գրիգորի ստըն-

26 Ջենոբ Գլակին վերագրված ազգաբանական տախտակը մի խառնափնթոր հավաքածու է, որի հեղինակի կետ նպատակն է ոչ միայն հիմնավորել Լուսավորչի ծագումը, այլև ազգակցական կապ ստեղծել նրա և Սուրենի, թագաւորին ծննացած միջև, զորո ոմանք համարան, եթէ Ջզան ասեն եղբարն Գրիգորի, որ է Յակոր, քայց ոչ զիտեն զստոյզն, զի Յակորն այն հարաքեոորդի էր սրբոյն Գրիգորի, և անուն մար նորա Խոսրովուհի.... Յակոր քերրն իւ-

տուն, ապա Գրիգորի որդի Արիստակեսի հոգևոր հայրը՝ միայնավոր և իկոմաքոսը²⁴։

Այս առնչությամբ հետաքրքրական են Գրիգորի պատմության— «Աղաթանգեղոսի» տեղեկությունները Հուսավորչի աղգաբանության մասին, քանի որ հիշատակածս հայ մատենագիրները վկայակոչում են հենց Աղաթանգեղոսին և օգտագործում են նրա «Հավաստի» վկայությունները։

Պ ա Ր Թ Խ

Անակ - նրա կինը	×	հարազատ եղբայր	×	կինը	×
×	որդի - Գրիգոր	×	նրա կինը	×	Որդի կամ որդիներ
Վրթանես		Արիստակես			

Արքայահրաման նախճիրից աղատվելու, ինչպես նաև հետագայում Կապաղովկիայում սնվելու, ապրելու և դաստիարակվելու ամբողջ պատմությունը «Աղաթանգեղոսի» բնագրում շատ անորոշ և ընդհանուր գծերով է շարադրված։ Առատաբան և մանրապատում «Աղաթանգեղոսը» տվյալ հատվածում դառնում է սակավախոս։ Այստեղ խոսք չկա Գրիգորի աղատարարների՝ ստրնտուի և դաստիարակի կատարած իրական գործի մասին, անգամ բացակայում են նրանց անձնանունները։ Նույն սահմանափակվում է հետևյալ ընդհանուր բնույթի պարբերությամբ՝ «Բայց միայն երկուս մանկունս փոքրկունս յորդուցն Պարթևին պրծեալ ոմն ասրեցուցանէր ի ձեռն դայեկաց ուրումն ղմին ի կողման Պարսից, և ղմին ի կողմանս Յունաց առեալ փախչէին»²⁵, կամ «Իսկ որդին Պարթևին, որ ի կողմանս Յունաց զաղթեաց՝ սնանէր և ուսանէր ի Կեսարիայ Կապաղովկացուց քաղաքին. և մերձաւորեալ զնա ունոյց դայեկօք երկիւղին Քրիստոսի. և ուսեալ ևս զքրիստոսական դպրութեան հանգամանս. ընտանի եղեալ զրոց աստուծոյ, և մերձեալ յերկիւղ տեառն, որոյ անուն հանաչէր Գրիգորիոս»²⁶։

Ընդ Սակգենիւ մնաց անդ. և յետ ժամանակաց քնոորդի նոռա գնաց յախարհն Կթաց, և անդ թագաւորեաց, զոր յետոյ Տրդատ րմրունեաց... որպէս Աղաթանգեղոս պատմէ զայսոսիկս։ (Հոգ. Մամիկոնյան, էջ 70—71)։ Այս վկայության հեղինակի նպատակն է հերքել Հուսավորի «այր մի օտարական և անաշխարհիկ» լինելը և ապացուցել նրա պարթևականաբարձարձան ծագումը. որով չէին կառող պատճենա հակառակողները։

27 Մոզես և Խորենացի, II, 27, էջ 211—212, II, 2, էջ 219—220,

28 Աղաթանգեղոս, Բ, էջ 23—24։

29 Աղաթանգեղոս, Գ, էջ 24—25։ Վկայակոչածս այս և նախորդ հատվածներն անկասկած աղճատված են։ Անորոշ են գործող անձերը («ոմն» ապոցուցանէր ի ձեռն դայեկաց ուրումն), խոսքն էլ քերականորեն ոչ անաղատու էլ չէ պատճառ, որ որոշ գրչագիր օրինակներում այդ հատվածը չկա, իսկ դրա փոխարեն արտագրված է Զենոբ Գլակի «Պատասխանի թղթոյն Ասորուց» ևլն պատճենից հետևյալը. «Իսկ Բուրդար դայեակ սրբոյն Գրիգորի... պարզ ու մեկին պատմութիւնը (տես Աղաթանգեղոս, աշխատ. Գ. Տ. Մ. և Ստ. Կ. էջ 23 ծան.)։

Վերջին հատվածի մեջ շփոթված են նաև գործող անձերը Ո՞վ է, որ «մերձաւորեալ զնա ունոյց դայեկօք», կամ ըստ այլընթերցումների՝ «և մերձաւոր եղեալ սնոյց զնա դայեկօք»։ Այս անորոշությունները զանազան խմբագրությունների հետևանք են։ Ընդհանրապես Տրդատի

Քննարկածս երեք պատմագրական սկզբնաղբյուրների ավանդած վկայությունները Գրիգորի ազգաբանության և հարակից գործող անձերի մասին հնարավորություն են բնծեղում կապելու նրա ազգաբանության և մերձբարեկամության հետևյալ բաղդառական տախտակը:

	Ազգակցական կամ բարեկամական կապ	Ազաթանգեղոս	Զենոբ Գյակ-Հովհան Մամիկոնյան	Մովսես Քորենացի
1	Հուսավորչի պապոս	Պարթև ×	Պարթև Արշակունի	Սուրենյան Պարթև
2	Հուսավորչի հայրը	Անակ	Անակ	Անակ
3	Հուսավորչի մայրը	Անակի կինը ×	Անակի կինը՝ Ողոհի, (Ողոհի)	×
4	Հուսավորչի եղբայրը	×	Սուրեն	×
5	Հուսավորչի	Գրիգոր	Գրիգոր	Գրիգոր
6	Հուսավորչի կինը	×	Մարիամ	Մարիամ
7	Հուսավորչի անբեր	×	Գրիգոր	Գրիգոր
8	Հուսավորչի որդի- անբեր	Վրթանես, Արիս- տակես	Վրթանես, Արիստակես	Վրթանես, Արիստակես
9	Հուսավորչի ազա- տարարը	×	Բուրդար	Բուրդար
10	Հուսավորչի ստրու- տակ	×	Սոփի (Բուրդարի կինը)	Սոփի (Բուրդարի կինը)
11	Խնամակալ	×	Եվթաղե	Եվթաղե
12	Արիստակեսի հոգե- վոր հայրը	×	Նիկիմարոս	Նիկիմարոս

Բաղդատական այս տախտակը, որի հիմքում դրված են «Ազաթանգեղոսի» տվյալները, ակնբախ ցույց է տալիս նաև Գրիգորի պաշտամունքի աստիճանական տարածումը, հանրության կողմից ճանաչվելը, հետզհետե ազգայնանալը, ինչպես և նրա «կյանքի» պատմության հարաճուն հարստացումը նորանոր դրվագներով: Հետագա դարերի մատենագիրները, ինչպես և ժողովրդական անդիր զրույցները նոր միջադեպերով մանրամասնում են Հուսավորչի «կյանքի ու գործի» պատմությունը, և նա հանդես է գալիս ոչ միայն իրեն քրիստոնեության ավետարանիչ, ոչ միայն «հեթանոսական խավարի» մեջ խարխափող հայ ժողովրդի լուսավորիչ, այլ դառնում է նրա միակ փրկարարը, «մեսիան» («Հուսավորչի կանթեղը»):

Եթե «Ազաթանգեղոսի» ազգաբանական տախտակից հանելու լինենք Վրթանեսի ու Արիստակեսի տնունները, որ ըստ ամենայնի պատմական-

և Գրիգորի «պատմության» մեջ վիպած մանկության հատվածները միանման են ներկայացված: Դրանք միևնույն վիպական դրվագի դուգահեռ պատումներ են տարբեր գործող անձերի մասին ասված. օրինակ, Գրիգորի մասին՝ բրայց միայն երկուս մանկունս փոփոկունս յորդոցն Պարթևին պրծնալ ոմն ապրեցուցանէր է ձեռն զայնկաց ուրումն. զմին ի կողմանս Պարսից, և զմին ի կողմանս Յունաց առեսալ փախչէինք», Տրդատի մասին՝ «Անդ ոմն պրծնալ ապրեցուցանէր ի հիւն անտի յորդոցն խոստովալ քաղաւորին ձայոց՝ մանկիկ մի փոփոկ, առան Տրդատ. առնալ զայնկայն վախուցեալ ի դուռն կասեր ի կողմանս Յունաց»: Եթե առաջին (Գրիգորյան) պարբերությունից հապավելու լինենք Պարսից կողմը տարվող մանուկին զերարեւոյդ քառերը և հատուկ անունները, ապա այդ գույց հաւանքները բառացի նույնանում են: Պարզ է, որ այդ երկու պարբերությունից մեկը կերտված է ըստ մյուսի: Ըստ իս՝ կերտվածը Գրիգորին է, քանի որ թե՛ իմաստով և թե՛ քերականորեն խանգարված է: Նման դուգահեռ-ինո շատ կան Տրդատին ու Գրիգորին վերաբերող հատվածներում:

իրական են, ինչպես նաև Գրիգորինը, որ կարոտ է հիմնավորման և փաստարկի, ապա մնացած գործող անձերը փաստորեն անանուն են: Եվ այդ անորոշությունն իրականության ճշմարտացի պատկերն է:

Մինչև V դարի առաջին կեսը՝ հայ մտավոր կյանքի զարթոնքը, կուլտուրական-դրական անդաստանի փտրթամ ծաղկումը, մեր նախնիների պատկերացումը այդ «այդ մի օտարական և անաշխարհիկ» Գրիգորի մասին այլ կերպ չի եղել: Եվ այդ հանգամանքը ճշտելու և հիմնավորելու կարիքն էլ չի զգացվել: Պաշտոնապես բավական է համարվել այն, որ Գրիգորը (կարևոր չէր նրա ծագումը) մեծ քարոզիչ է եղել, նոր առաքյալ, որի ավետարանչական գործունեության հետևանքով Հայաստանն ընդունել է քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն: Սակայն այս տեսագծով էլ չի եղել հասկացությունների ու պատկերացումների միասնություն, քանի որ հենց սկզբնական ավանդության մեջ էլ նկատվում է ինչ-որ երկփեղկում, դիտվում է հերոսի ծագման հարցի կապակցությամբ ինչ-որ զուգահեռականություն: Եվ այդ զուգահեռությունների տվյալները տարածված են եղել երկրի ներսում: Դրանց համեմատ, մի կողմից, անհայտ անպագա լուսավորիչը, որ հետագայում Գրիգոր է կոչվում (հեթանոսական անունը հայտնի չէ), «Պարթև Անակի որդին է, այսինքն» սերում է Հայաստանի «բնակ տերերի»—Արշակունիների տոհմից. մյուս կողմից, նրա ստնտուն (Սուրբ—Բուրգարը,— այս զույգը դարձյալ երկփեղկման—հույն և պարսիկ—արդյունք է), ապա հոգևոր ծնողներն ու մարմնավոր ինամակալները կեսարացի հույներ են:

Մենք կարծում ենք, որ դրանք սկզբնական զրույցի տարբեր զուգահեռներ են եղած Հայաստանի լուսավորիչ առաքյալի մասին, ընդ որում դրանցից մեկը կենցաղավարած է եղել հայ-ասորական կղերական միջավայրում, այսինքն՝ Հայաստանի լուսավորիչը հայ իրականության հարազատ ծնունդն է համարվել, մյուսը պատմվել է հունահայկական կրոնական միջավայրում, որի համեմատ այդ միևնույն քարոզչական միսիան վերապահված է հույն միսիոներներին, այլ խոսքով ասած՝ դայակն ու հոգևոր դաստիարակը փաստորեն այդ լուսավորչի ոչ թե հոգևոր, այլ մարմնավոր ծնողներն են եղած:

«Ազգաթանգեղոսի» Պատմության այս հատվածը վերը քննարկածս երկու տարբեր զրույցների համաձայնեցման առաջին փորձն է, առաջին փոխադարձ զիջումը: Դրանով է բացատրվում հրաշալի ծննդյան, փրկության, ինչպես և սնման ու դաստիարակության անորոշ շարադրանքը, գործող անձերի մեծադույն մասի անանուն լինելը:

Փոխադարձ զիջման այս փորձը գնալով շարունակ զարգանում ու բարդանում է. կոնկրետ են դառնում թե իրադարձությունների պատմությունը և թե գործող անձերի անունները: Զրույցը դառնում է իրական-պատմական, նպատակադրությունը՝ հայացում, ազգայնացում, այստեղից էլ պարզորոշ ձգտում հայ եկեղեցին ազատագրելու հույն և ասորի եկեղեցիների գերիշխանությունից, հռչակելու անկախ, ինքնազուլիս առաքելական եկեղեցի:

Հայ եկեղեցու անկախությունը, սակայն, չվրիպեց գերիշխանության ձգտող ասորի և հույն եկեղեցիների տեսադաշտից: Սրանք շարունակում են բամահակել հայ եկեղեցու պարապլուխներին, սահմանափակում նրանց իրավունքները և հայ եկեղեցին հայտարարում իրենց իրավասության ենթակա: Իսկական է այստեղ հիշատակել միայն, որ Սելևկիայի կաթողիկոսը՝ «պորա-

վիզ ունենալով արքայից արքային՝ ձգտում էր գառնալ Երանշահի բոլոր բրիստոնյաների, սրանց թվում նաև Անդրկովկասի բրիստոնյա ժողովուրդներին, զերագույն առաջնորդը, և այդ պատճառով էլ իր տիտղոսի մեջ էր ներգրավել նաև Հայաստանը, Գուրջանը (Վրաստան) և Առանը (Ադվանը)»³⁰։ Կամ՝ հունահռոմեական եկեղեցու հարատև ոգորումները բացարձակ զերիշխանություն համար սկսած IV դարից։

Ահա այս ազգային-քաղաքական միջավայրում է առաջանում այն մտայնությունը, որի համեմատ հայ եկեղեցին և «հայկական բրիստոնեությունը ոչ թե ընկալողի, օբյեկտի դերում է եղել, հնուց ի վեր, այլև տվողի, սուբյեկտի. որ ոչ թե ասորի և հույն քարոզիչներն են ավետարանել հայ աշխարհում, իսկ վերջինս միայն ընկալող է եղել, այլ, ինչպես Ասորիքում և Հունաստանում, այնպես էլ Հայաստանում առաքյալները, ապա վերջնականապես Հայաստանում առաքելական քարոզիչ Գրիգորն է կարողացել «ալիարկութեամբն Աստուծոյ և շնորհօք առաքելոյն (իմա՝ Թադէի) ստեղծանել կամ լուսաւորել ասեմք յարդանդի մօրն, զառաքելութեան իւրոյ զշնորհս ի ձեռն տալով նմա...» ... և նա է, որ «զնորին Լիից զհոգևոր մշակութեանն պակասութիւն»³¹։

Մովսես Խորենացին այս քաղաքական-կրոնական հիմնական գրույթից անմիջապես հետո՝ շատ տեղին ու խորիմաստ ավելացնում է՝ «իսկ դմնացեալսն ի զրուցացս ուսուցանէ քեզ Ազաթանդեղոս»։ Վերջինս, սակայն, մանրամասն տալիս է միայն Գրիգորի վարդապետությունն ու մարտիրոսական կյանքը, այսինքն՝ այն ընդհանուրը, որ հատկանշական է բոլոր հիմնական ու կարևորագույն վարքաբանությունների համար։

Մովսես Խորենացու նման կուռ աշխարհայեցություն ունեցող մի հեղինակի համար, հարկավ, այնքան էլ կարևորություն չունեն ընդհանուր տեղիները։ Նա շատ լավ գիտակցում է, որ կոնկրետ պատմական-իրական դեմքը պետք է կոնկրետ և փաստացի կենսագրություն ունենա, ուստի երես է դարձնում «Ազաթանդեղոսի» անորոշ, տարտամ դատողություններից ու վկայություններից և ռիմում է մի նոր աղբյուրի։ Նա այդ կոնկրետ քաղում է «ի թղթոյն Արտիթեայ Եպիսկոպոսի» «յայտաբարութիւն սակաւօք սննդեան և վարուց Գրիգորի և որդւոցն», որի մեջ առկա է այն ազգաբանական-կենսագրական տախտակը, որ մեջ ենք բերել վերը։ Բացի այդ՝ հենց այդ նույն տեսությամբ վերացվում է հայ-ասորական կղերի առաջնության հավակնությունները Գրիգորյան հոսանքի համեմատությամբ։ Դրանց պարագլուխ Ագբիանոս Եպիսկոպոսը ոչ այլ ոք է, եթե ոչ Գրիգորի «առաջեւաստուն», «ձեռնասուն» դրածոն («Ազաթանդեղոսի» այս հատվածը (ԾԻԱ) նախնական չէ, այլ հետագայի խմբագրության արգասիք)։

Հենց այս քաղաքական-կրոնական մտայնությունն էլ իր արտահայտությունն է գտել Զինոր Գլակին վերագրվող «Պատմության» մեջ, հարկավ, առանց Մովսես Խորենացու լայնախոհ աշխարհայացքի տրամաբանական հիմնավորման։

³⁰ „Synodicon orientale“, հրատ. Chabot, էջ 37—276՝ Մար Յահրալահայի ժողովը 420 թ., տես Հ. Մարկվարտ, Հայոց աթուրենի ծագումը և ս. Մաշտոցի կենսագրությունը, Մեսրոպ Մաշտոց, Հոգվածների ժողովածու, Երևան, 1962, էջ 179—180 (թարգմ. Գ. Արդարյանի)։

³¹ Մովսես Խորենացի, II, 27, էջ 212։

Ինչպիսի քաղաքական-զաղափարախոսական եռուղևուղի էլ անցած լինի այս տեսությունը և նրա հետ սերտ առնչված Գրիգորի ազգաբանական-կենսագրական անձնանուններով սուղեցուն տախտակը, այնուամենայնիվ, այդ տեսությունը, կարծես, հավակնություն ունի մի անգամ ընդմիշտ վերացնելու Գրիգորի ծագման մասին առաջ եկող հնարավոր կասկածները: Դա կյանքի է կոչված հիմնովին տապալելու Հայաստանում և հսրեան երկրներում տարածված այն կարծիքը, որ Գրիգորը հարազատ երկրի զավակ չէ, այլ «այր մի օտարական և անաշխարհիկ»: Մովսես խորենացին և Ջենոբ Գլախի անվան տակ թաքնված հայ մատենագիրը՝ կատարելով հայ ազգային եկեղեցու պատվերը, հասնում են իրենց նպատակին, որովհետև հետագայի հայ մատենագիրները, ինչպես և Գրիգորի վարքի օտարալեզու թարգմանություններն ու փոխադրությունները, չնչին բացառությամբ, անփոփոխ ու անաղձատ կրկնում են թե՛ այդ տեսությունը և թե՛ այդ ազգաբանական-կենսագրական տախտակը:

2

Լուսավորչի ծննդյան և դաստիարակության զրույցը, ինչպես և նրա ազգաբանական-կենսագրական տախտակը, առաջին հայացքից կարելի էր աներկբա ընդունել և իրական-պատմական համարել, եթե այդ տախտակի անվանացանկը կասկածելի չթվար թե՛ իր տարօրինակ զուգադիպող խմբավորումով, թե՛ այդ անձնանունների իմաստային ստուգաբանությամբ և թե՛ այդ զրույցի նմանությամբ այլ ժողովուրդների զրույցներին: Անկանխակալ մտքի համար այդ զուգադիպություններն ու նմանությունները զալիս են այլ կերպ լուսաբանելու մեղ հետաքրքրող զրույցը՝ Լուսավորչի կյանքի այդ հատվածի «պատմությունը»:

Ձուգահեռներն ու նմանությունները բաղմամբիվ են ու բաղմազան: Այստեղ կվերլուծենք դրանցից միայն մի երկուսը:

Քննության առնենք նախ՝ անձնանունների խմբավորումը:

Ծննդյանի մեծ լուսավորիչ Մովսես մարգարեի ազգաբանական տախտակն այդ տեսագծով շատ ուսանելի է և հնարավորություն է տալիս մեղ երևան հանելու «Ազաթանգեղոսի» անիրազեկության պատճառները Գրիգորի լիակատար ազգաբանությունը շարադրելիս և միաժամանակ լուսաբանում է հետագա հայ մատենագիրների, մասնավորապես և հատկապես Մովսես խորենացու և Ջենոբ Գլախի անունը կրող հայ հեղինակի կողմից այդ ակներախ բացը լրացնելու աղբյուրներից գոնե մեկը:

Մովսես մարգարեի ազգաբանության տախտակը կազմելիս օգտվել ենք Աստվածաշնչի կանոնական, ինչպես և պարականոն կամ անկանոն գրքերից: Ըստ այդ աղբյուրների Մովսեսի ազգաբանության տախտակը հետևյալ պատկերն ունի³².

³² Ազգաբանության տախտակը կազմված է րստ անկանոն գրքերի: Քննության կարող մեր թեղի համար կարևորություն ունի կանոնական է նախնականն ու վստահելիս, թե՛ պարականոնը: Այդ հուշարձանները հնուց ի վեր տարածված են եղել Հայաստանում և կարող էին այս դեպքում հավասար չափով օգտագործված լինել մեր հիշյալ հեղինակների կողմից:

Տախտակ Մովսես մարգարեի ազգարանության

Ազգ Ղեկալ

X

Ամբամ, սրա կինը՝ Ոգարեթ, «դուստր Ղեկալ»

Մովսես, սրա կինը՝ Սեպիովրա. Ահարոն, նրանց քույրը՝ Մարիամ

Գերսամ

Լեզիազար

Մովսեսի այսպես կոչված «ուղատմական» կյանքի մեջ մանկուց սկսած մեծ դեր է խաղում ևս մի գործող անձնավորություն։ Դա Եդիպտոսի փարավոնի դուստր Մաոին է, որն ազատում է մանկիկ (երեք ամսական) Մովսեսին Նեղոսի հոսանքից և որդեկրելով՝ սնում ու դաստիարակում իր հոր արքունիքում «ամենալին իմաստութեամբն և զիպտացոց»։ Փարավոնի դուստր Մաոին՝ մանուկ Մովսեսի ազատարարը, նրա ամենասիրելի բարեկամն ու պաշտոնական «մայրաթիվն» է։ Նա իրեն մատուցած ծառայությունների ու բարերարության փոխարեն ազատում է Մաոին գերությունից և միայն վերջինիս մահից հետո է, որ՝ չղիմանալով և զիպտացիների նախանձին ու դավերին, թողնում է Եդիպտոսն ու փախչում Մագիամ։

Ավելորդ չենք համարում մեջ բերել ևս մի ազգաբանական տախտակ, որն իր կազմությամբ նման է վերոհիշյալին։ Այս վերին ազգաբանական տախտակից բաղում ենք միմիայն չորս անուն։ Դա Հիսուսի ազգաբանությունն է։

Մարդկության այդ «փրկիչը» Դավթի ցեղի ներկայացուցիչ Հովսեփ հյուանի և «կույս» Մարիամի որդին է։ Մինչև Հիսուսի կյանքի վերջին պահերը նրան հավատարմությամբ հետևում է ու հավատում, սիրում է ու սիրվում Մարիամ Մագդալենացին։

Մենք կարող ենք վկայակոչել և բաղդատել ևս մի քանի հար և նման ազգաբանություններ, սակայն աշխատությունս չծանրաբեռնելու համար բավականանալով վերոհիշյալներով։

Ի՞նչ են պարզաբանում այս ազգաբանական տախտակների դուզահետ տվյալները։

Առաջին իսկ հայացքից աչքի է ընկնում այդ հերոսների ազգաբանության մեջ տեղ գտած անձնանունների, ինչպես նաև վիպական միջադեպերի դերակատարների ու դերերի ստուգաբանական-իմաստաբանական նույնությունը։ Եթե մի պահ այդ հերոսների ու գործող անձերի անուններն ազգաբանական մեկ տախտակից մյուսը փոխադրելու լինենք, ապա ազգաբանություններն էլ համարյա կնույնանան։ Զարմանալի դուզադիպությամբ վիպական-առասելիական այդ հերոսների մերձավոր ազգակցական կապի, բնտանիքի անդամների, ֆունկցիոնալ իմաստով նրանց գործակիցների անունները համարյա համընկնում են։

Մեր վերլուծությունն ավելի ակնհայտ ու դյուրըմբռնելի դարձնելու համար մեջ բերենք այդ երեք ազգաբանությունների համեմատական տախտակը։

Համեմատական տախտակ
հերոսների ազգակցության և մերձարեկամության

	Գրիգոր	Մովսես	Հիսուս
1. պաա՝	✕ Պարթև ցեղ	✕ Ղևեայ ցեղ	✕ Դավթի ցեղ
2. հայր՝	Անակ	Ամբամ	Հովսեփ
3. սայր՝	Սյուհի	Սղարեթ	Մարիամ
4. որդի—հերոս՝	Գրիգոր	Մովսես	Հիսուս
5. հերոսի եղբայր՝	Սուրեն	Ահարոն	Եղբայրներ
6. քույր՝	—	Մարիամ	—
7. կին՝	Մարիամ	Սեպիտիլա	—
8. կին—բարեկամ (սկզբ. ասու- սին)՝	—	Մատի (փարա- վոնի զուստր)	Մարիամ Մադ- գադեսառի
9. սենի՝	Դավթի	✕	Դավթի ցեղ
10. կին—աղատա- բար՝	Սոփի (մեծատուն Եվթադիոսի քույր)	Մատի (փարա- վոնի զուստր)	Մարիամ
11. այր—աղատա- բար՝	Բուրդար	—	Հովսեփ
12. այր—դաստիա- բակ՝	Եվթադիոս (մեծա- տուն ոմն)	Փարավոն	—

Մերձարեկամության անվանացանկերի մեջ հատկանշականն այն է, որ չեն գուգադիպում գլխավորապես այն անունները, որոնք ըստ տվյալ զրույցների սկզբնապես անձնանուններ չեն եղած: Եվ իսկապես, դրանք բոլորն էլ վերացականացած անձնավորումներ են, մարմնավորված կամ թանձրացած դրություններ ու գործողություններ. օրինակ, Գրիգորի «կենսագրության» մեջ դրանց թվին են պատկանում հետևյալները՝ Անակ, Գրիգոր (սկզբնական պարթևական անունն անհայտ է). Սոփի, Եվթադե կամ Եվթադիոս և Բուրդար, կամ ցեղանուններ, օրինակ՝ Պարթև կամ Պահլավ, Արշակունի, Սուրենյան (Սուրեն) Պահլավ³³, Այդ «անձնանունները» ֆունկցիոնալ իմաստաբանությամբ ստույգաբանվում են.

1. Անակ — Anak — „verderbt, bose, նոր պարսկ. nak³⁴, չար, փչացած» է կոչված այն դերի ու պաշտոնի — «գործի» համեմատ, որ նա ստանձնած է եղել ամբողջ զրույցի մեջ: Նա է եղել Հայաստանի անկախության կործանման պատճառը, «բնակ տէր» Արշակունի խոսքով թագավորին սպանողը, հայ ժողովրդի տառապանքների չար ոգին: Ըստ դերի—«գործի» ստացել է նա իր անձնանունը, մի անուն, որ շատ հազվագյուտ է հայ իրականության մեջ և դորժ է ածված գլխավորապես այս զրույցի կապակցությամբ³⁵: Իսկապես, դա անձնանուն չէ, այլ սոսկ մի մակդիր «չար» նշանակությամբ. որ տրված է բացասական հերոսին, ապա օրինականացվել է իրրե անձնանուն: Հմմտ. նուե Ղերութնայի հոր անունը՝ Անակ (տե՛ս Ալիշան՝ Արշալ. բրիստ. Հայոց, էջ 17—18):

³³ Այդպես է նաև մյուս անվանացանկերի մեջ՝ Ղևեայ ցեղ, «Դավթի ցեղ»:

³⁴ Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg a/L, 1895, էջ 15. „wohl der Uebelname“.

³⁵ Զ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Ա և Ե (հավելված) չկա այս անվան ստուգաբանությունը՝ համարելով այն օտար:

2. Գրիգոր, Գրիգորիոս (հուն. վերջավոր. հուն. Γρηγόριος)—«արքուն, զվարքուն, հսկիչ»։ հունարեն՝ γρηγορειος, ερηγορειος³⁶, միայն դերբ. ερηγορειος փոխ. ερηγορειος—wachen—արթուն մնալ, հսկել. ερηγορει—wach—արթուն. εγξειω—Akt.—wecken—արթնացնել, նոր կտակ. erwachen, wach sein—արթնանալ, արթան լինել. ερηγορειος արքուն, զվարքուն, հսկող։ Այս վերջին ածականները մեր շարականներում, հոգևոր տաղերում և գանձերում միշտ գործ են ածվում իրեն մակդիրներ՝ կապված երկնային լուսատու մարմինների և հատկապես արևի, արեգակի հետ։ Իսկ Միհր-Միթրա օրհներգությունների մեջ Արև-Միթրայի-Միհրի մակդիրներն են։ Այս մասին ավելի հանգամանորեն կխոսվի ստորև։

3. Սովի—σωφία, γι—Klugheit, Weisheit, wahre Wissen³⁷, мудрость, премудрость, իմաստություն, ճշմարիտ գիտություն գերիմաստություն, ժիմաստությունն աստուծոյ՝ կամ յառաջատեսությունն աստուծոյ—գերագույն իմացականություն։ Այս անձնավորչալ «տիկին իմաստության» հոգատարությունը և ղեկավարությունը Գրիգորը յուրացրել է ժիմաստությունն աստուծոյ։ Ինչպես տեսնում ենք, զրույցի մեջ կատարած գերի կամ վարած պաշտոնի համեմատ էլ Սովին ստացել է իր անձնանունը։

4. Եվրաղե—еврѣйск—εὐδαλῆς—δαιλὼ բայից—schön sprossend, blühend³⁸, «լավ ճյուղեր արձակած» ծաղկած, ճոխ. նաև հարուստ, ունեոր, մեծատուն։ Այս անձնավորչական տանն է մեծանում, սնվում և դաստիարակվում մինչև արրունքի հասնելը Հայաստանի ապագա լուսավորիչը։ «Ոմն մեծատունը», հարուստ տան տերը, հովանարար, նախնական զրույցի մեջ անձնանուն չի ունեցել. հետագայում՝ զրույցի պատմականացման շրջանում, հունարեն εὐδαλῆς—մեծատունը դարձել է կեսարացի հույնի անձնանուն։ «Աղաթանգեղոսը» չի հիշում ոչ այդ «մեծատան» պաշտոնական հանգամանքը, ոչ էլ, հարկավ, նրա անունը։

5. Բուրդար (Բուրտար)—Burdar, n. p burdar—Trager, geduldig—կրող, տանող, համբերող, համբերատար (ավետ. bereto—bēretō—zutragen, hervorzubringen³⁹. նոր պարսկերեն՝ بوردار—բորդեն, բերել, կրել, տանել. այս բայից էլ կաղմված է Բուրդար—տանող, կրող իմաստով։ Այս Բուրդարն է, որ աղատում է մանկիկ Գրիգորին Արաքսից, որ չյարուցեալ գայլ լի դարիւ և դարիւ, սառնահալ, ջրակուտակ, ձիւնասոյգ ձիւնախաղաղ բաղնիքեամբն յատուրս իւրոյ պղտորութեանս⁴⁰. ու տանում է Կեսարիա։ Այս անձնանունն էլ շատ հաղվագյուտ է, այն էլ գործ է ածվում մեր զրույցի առնչությամբ։ Հետևաբար, նոր փաստարկի կարիքը չի զգացվում ապացուցելու, որ Բուրդարն էլ իր ժրնկերակիցների՝ նման անձնանուն է դարձել Գրիգորի զրույցում կատարած ազատարարի գերի համար։

³⁶ Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch von Dr. Gustav Eduard Benseler, zehnte, vielfach verbesserte Auflage, besorgt von Dr. Adolf Kaegi, prof. an d. Universität zu Zürich, Leipzig, 1896, էջ 213 և 215, Հ. Աճառյան, նույն տեղում, էջ 519։

³⁷ Griech.-Deutsch. Wörterb., էջ 771։ Ив. Синайский, Греческо-русский словарь, Հ. Աճառյան, նույն տեղում, հատ. Բ։

³⁸ նույն տեղում, էջ 330, 337։ Հ. Բ. Աճառյան, նույն տեղում, հատ. Բ։

³⁹ Fer. Justi, նույն տեղում, էջ 73։

⁴⁰ Աղաթանգեղոս, էջ 23։

Աղգաբանության անվանացանկի երկրորդ խմբի «անուններն» էլ իրականում անձնանուններ չեն: Դրանք ցույց են տալիս ցեղային պատկանելություն, ցեղանուններ են: Անակր Պարթև-Պահլավ ցեղից է, պարզ է, հայրն էլ այդ ցեղից պիտի եղած լինի: Անակի որդու՝ Սուրենի (վիպական Գրիգորի ավագ եղբոր) անունն էլ նախնականում ոչ թե պատմական անձնանուն է եղած, այլ ցեղանուն, քանի որ ինքը՝ Անակն էլ, սերում է «ի ցեղէն Սուրենեան Պահլաւէ», ինչպես հաղորդում է 'Բ. Խորենացին: Սա Սուրեն անունով Գրիգորի եղբայր չի ճանաչում: Այս վերջին անունը Զենոր Գլակի «Պատմության» հեղինակի կամ խմբագրողի գյուտն է, որը ցանկանալով կոնկրետացնել «Աղաթանգեղոսի» հետևյալ ակնարկությունը՝ «բայց միայն երկուս մանկունս փորկունս յորդուցն Պարթևին պրծեալ ոմն ապրեցուցանէր ի ձեռն դայեկաց ուրումն, զմին ի կողմանս Պարսից և զմին ի կողմանս Յունաց առեալ փախչէին»⁴¹, հորինել է «ի կողմանս Պարսից» փախչողի անունը—«ի ցեղէն Սուրենեան Պահլաւէ»: Գրիգորի ու նրա ցեղի շուրջը ավելի ուշ դարերում հորինված զրույցներում որոշ տեղ է հատկացվել նաև այս Սուրենին ու նրա սերնդին:

Ինչ վերաբերում է աղգաբանության անվանացանկի երրորդ խմբին, այն է՝ Ոգուհի (Ոգոհի), Մարիամ և Դավիթ անձնանուններին, ապա դրանք փոխառություններ են՝ քաղած Մովսես մարգարեի և Հիսուսի վավերական և անվավեր վարքերից: Մովսես մարգարեի զրույցում՝ Ոգարեթի—«բեր» վերջածանցը համապատասխանում է մեր հին լեզվի մեջ րնդհանրություն գտած—«ուրհի»,—«ուհի» իզականիմաստ ածանցին: Ոգոհի կամ Ոգուհի անունը հանդիպում ենք ևս մի երկու անգամ մեր վարքաբանական-վկայաբանական գրական հուշարձանների մեջ, որոնք ըստ ամենայնի գրական կեղծիքի պարզ գրողներ են կրում, օրինակ՝ «Անկանոն գիրք՝ Հին կտակ.», «Անկան. Դ. առաք.», «Վկայաբանութ. Բարդուղիմիոսի» (Սանատրուկ արքայի քույր Աւագուհի, Խագուհի, նաև Ովգէ, Ոգուհի, Ոգոհի և այլն)⁴²... Չենք խոսում Դավիթ և Մարիամ բրիտոնյա աշխարհում սրբազնացած ու նվիրական դարձած անձնանունների մասին, որոնք փայլ են տալիս հին վարքաբանական հուշարձաններին:

Այսպիսով Գրիգորի աղգաբանության անձնանունները՝ զուրկ լինելով պատմական վավերականությունից, մատնում են իրենց սկզբնաղբյուրը և միանգամայն նույնանում են Մովսես մարգարեի և Հիսուսի աղգաբանական տախտակներից մեզ ծանոթ անձնանունների հետ:

3

Քննարկածս անձնանունների զուգադիպությամբ չի սպառվում այդ «պատմական հերոսների» կյանքի ու զործի համանմանությունը: Ոչ պակաս չափով զուգադիպում են նաև նրանց վիպական ծննդյան ու մանկության շրջանի կյանքի զրվագները: Սրանք էլ բլենց հերթին կասկածի տեղիք չեն տալիս, որ ալզ «պատմական» համարված իրադարձությունները կամ սոսկ գրա-

41) Աղաթանգեղոս, Բ, էջ 23--24:

42) Տե՛ս նաև Հր. Անանյան, Նշվ. աշխ., հատ. Դ. F. Justi, «Հնդ. աշխ.» Oghisի մասին, Պատմություն Հայոց, հատ. Ա, էջ 298, 356, տ. Մովսես Խորենացի, II էջ, էջ 180-181: Արդյուր Ադգէ անունը նույնը չէ՝ Ոգոհի՝ Ոգուհի անվան հետ: Համտ. նաև Դ. Ալիշան, Աղաթանգեղոս բրիտո. Հայոց, էջ 38:

կան փոխառություններ են, որ շատ սովորական երևույթ է եղած հին քրիստոնեական վարքաբանական-վկայաբանական գրական առօրյայում, կամ ամենուր տարածված վիպական-առասպելական շրջիկ մոտիվներ, որոնք ազգային երանգավորմամբ պատմական միջավայր են փոխադրված, կամ թե չէ, որ ամենահավանականն է, այդ գրական հուշարձանները, մասնավորապես Հայաստանի լուսավորչի «պատմությունը», հորինելու ժամանակ օգտագործվել են թե՛ գրական նման պատմությունները (գրական փոխառություն), թե՛ վիպական-առասպելական շրջիկ մոտիվները (բանավոր ձևով) և թե՛ գրականն ու բանավորը համատեղ վերցրած:

Գրիգորի հրաշալի ծննդյան, փրկության և դաստիարակության «պատմությունը» փոքր ինչ առաջ հիշեցինք: Համեմատությունն անկասկած և դուզադիպություններն ակնհայտ դարձնելու համար համառոտակի պատմենք Էաթ Մովսես մարգարեի, ապա Հիսուսի մանկական կյանքի մասին ավանդված վիպական-առասպելական մոտիվների բովանդակությունը: Համեմատելիս մենք օգտվում ենք Աստվածաշնչի թե՛ կանոնական և թե՛ անկանոն դրուբերից, քանի որ դրանք հավասար չափով նյութ են մատակարարել մեր մատենագիրներին:

ա. Մովսես մարգարեի ծնունդն ու մանկությունը.— Եգիպտոսի գիտունները հայտնում են Փարավոնին, որ այսինչ ժամանակ ծնվելու է Իսրայելի փրկիչը: Փարավոնը նախազգուշական քայլեր է առնում և «ի նոյն ամսեանն էառ զամենայն արսն Իսրայէլի, և զնաջ յորս էրէոց, և մնաց ի դուրս ամիսս ողջոյն»: «Աստուծոյ նախախնամութեամբ» Ամրամը հետը տանում է նաև իր կնոջը՝ Ողարեթին, և այնտեղ չլղացաւ ի նշանակեալ աւուրսն, զոր ասացին աստղագէտք»: Մնվում է Մովսեսը: Փարավոնը հրամայում է կոտորել կամ զետր նետել Իսրայելի բոլոր երեխաներին: Մնողները Մովսեսին մեծ դժվարությամբ երեք ամիս թաքցնում են իրենց տանը, սակայն ավելի երկար պահելը վտանգավոր է դառնում, ուստի «պրտուեալ տապաւնաւ ի գետն ընկեցին ի յահէ մանկասպան Փարավոնի»: Տապանը կանգ է առնում «ի պտոյտ մի գետոյն»⁴³, այն ժամանակ, երբ Փարավոնի լալչիկը դետափին է լինում: Վերջինս աղատում է երեխային գետից և իր նաժիշտ Մարիամի միջոցով, որ Մովսեսի հաբաղատ քույրն է, երեխայի համար ստնտու է վարձում: Այդ ստնտուն Ողարեթն էր, Մովսեսի ու Մարիամի հարազատ մայրը:

Մովսեսը մեծանում է: «Եւ իրրն հաստատեցաւ մանուկն՝ ած (իմա՛ Մարիամ) զնա առ դուստրն Փարաւոնի»: Սա որդեգրում է մանուկ Մովսեսին և դաստիարակում նրան «ամենայն իմաստութեամբն եգիպտացոց»: Հետագայում Մովսեսը դառնում է «զօրավար եգիպտացոց» և աղատում է իր մայրաթիվ Մառիին եթովպական գերությունից⁴⁴:

Սա է Մովսեսի ծննդյան ու մանկության անպաճույճ դրույցը:

բ. Հիսուսի ծնունդն ու մանկությունը.— Հրեաստանի Բեթղեհեմ քաղսրբում «սուրբ հոգու» ներշնչմամբ, հրեշտակի ազդարարությամբ «ծնցի որդի, և կոչեսցես զանուն նորա Յիսուս, զի նա փրկեսցէ զժողովուրդ իւր ի մեղաց իւրեանց»⁴⁵:

⁴³ «Թանգարան հին ու նոր նախնեաց», հատ. Ա, էջ 199—201:

⁴⁴ Նույնիսկ քաղում ենք Ավետարաններից և պարականոն «Մանկութեան Ավետարանից» (Թանգար. հին ու նոր նախնեաց, հատ. Բ):

Այդ մասին հրեշտակն ազդարարում է մոզերին, որոնք դայիս են Հրեաստան երկրպագելու մանուկ Հիսուսին: Հրեաստանի Հերովդես թագավորը՝ մոզերից լսելով այդ, խնդրում է ստուգել ծննդյան տեղն ու ժամանակը և հայտնել իրեն, «զի և ես եկեալ երկիրպագից նմա»: Մոզերը երկրպագում են Հիսուսին և այլ ճանապարհներով վերադառնում իրենց երկիրը:

Հերովդեսը տեսնելով, «թէ խաբեցաւ ի մոզուց անտի, բարկացաւ յոյժ, և առաքեաց, կոտորեաց զամենայն մանկունս, որ էին ի Բեթղեհեմ և յամենայն սահմանս նորա յերկեմենից և ի խոնարհ ըստ ժամանակին զոր ստուգեաց ի մոզուցն»:

Հրեշտակի ազդարարությամբ Հովսեփը փախցնում է մանուկ Հիսուսին և նրա մորը՝ Մարիամին, Եգիպտոս: Այդտեղ նա մնում ու սնվում է մինչև Լերսնամյա հասակը, ապա Հերովդեսի մահից հետո՝ վերադառնում է հայրենիք նախախնամության կողմից սահմանված միսիան ի կատար ածելու:

Առայժմ այսքանով բավականանում ենք: Հետագայում կվերադառնանք Մովսեսի և Հիսուսի կյանքի ու զործի հետագա շրջանների հետ կապված զրույցների վերլուծությանը:

Արդ՝ ո՞րն է վիպական հանդերձանքով զարդարված այս զրույցների կմախքը: Դա կարելի է հակիրճ այսպես ամփոփել:

Բռնակալին ազդարարում են կամ երազի միջոցով հայտնվում է, որ շուտով նախախնամության—աստվածների հրամանով աշխարհ է գալու նրա հակառակորդը, որը պետք է ազատի, փրկի նրա բռնակալության (միևնույն է մարմնավոր, թե հոգևոր իմաստով) ենթակա ժողովրդին: Բռնակալը խիստ միջոցառումների է դիմում կասեցնելու վերահաս վտանգը և դաժան հրաման է արձակում կոտորելու «զամենայն մանկունս»: Բռնակալի կազմակերպած մանուկների նախճիրից՝ դարձյալ նախախնամության հրամանով կամ աստվածների միջամտությամբ ազատվում է ապագա հերոսը կամ մեսիան, համապատասխան միջավայր ընկնում, աճում, հզորանում, ապա ձեռնամուխ է լինում նախախնամությամբ տնօրինած իր միսիան ի կատար ածելու:

Վիպական միջավայր փոխադրված այս առասպելական մոտիվի համատարած լինելը հանրահայտ է: Արևի և մեսիայի բոլոր կրոններում կարելի է չնչին, այն էլ տեղական պայմաններից առաջացած տարբերություններով գտնել այս առասպելի գուգահեռները: Հիշենք դրանցից մի քանիսը՝ նշելով նրանց հիմնական հերոսների անունները: Իրանք են՝ եգիպտական Հորուսը, հնդկական Քրիշնան, Բուդդան, փոյուզիական Ատտիսը, հունական Ապոլլոնը, որի մայրն ու ինքը հալածվում են Պյութոնի կողմից և այլն, կամ իրանական Միթրան, դրադաշտական Սաոշիանտը, հռոմեական Հռոմուլոսն ու Հոնուսը, գերմանական Վոլֆգիտրիխը, հայկական Սանասարն ու Բաղդասարը (Ադրամելիքն ու Սանասարը) և բազմաթիվ երկվորյակ հերոսների առասպելները: Հենց այդ մոտիվներով համեմված են նաև իրական-պատմական դեմքերի մասին դարերի ընթացքում հյուսված զրույցները, ինչպես, օրինակ՝ արադական Շարգոնի (Շառի, Սարգոնի), պարսկական Կյուրոսի, Սասանյան Արտաշիրի⁴⁵, հռոմեական Օգոստոս կայսրի և շատ ուրիշների մասին:

⁴⁵ Տե՛ս «Կարենամակ», հատ. Կ. Մելիք-Օհանջանյան, «Ֆիդդուսին» և այլն, որտեղ սշված է նաև համապատասխան գրականությունը: Այդ զրույցը պատմվում է նաև Վ. Ի. Լենինի մասին, տե՛ս «Լենինը հայ ֆուկլոդի մեջ», ներածութ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1936:

Դիպուկ և բովանդակալից խոսքերով է բնութագրում պրոֆ. Բ. Ա. Տուրանը այս պատմա-փիլիսոփայական ստեղծագործական զարգացման ընթացքը, երբ խոսում է Աքեմենյան Կյուրոսի շուրջը հյուսած զրույցների մասին: «Կյուրոսը Աքեմենյան է,— ասում է նա: Նրա տոհմը սերունդներ շարունակ նրանից առաջ թագավորել է Պարսկաստանում, նախապատրաստելով նրան (իմա՝ Կյուրոսին—Կ. Մ.-Օ.) մեծ դերի համար: Սակայն հետնորդներին, որոնք վկա են եղել այդ մեծ հեղաշրջմանը, որ միացրել էր նրա իշխանության ներքո ամբողջ Ասիան և սկսել մի նոր իրավակարգ, այդ ամենը անչափ հասարակ բան էր թվացել: Կյուրոսի անձնավորությունը կանգնած էր նրկու դարաշրջանի սահմանագծի վրա: Նա առաջնակարգ դեր վերապահեց մինչ այդ անհայտ մի ժողովրդի: Նա էր նախապատճառը ասիական ժողովուրդների կյանքում շտեմանված բազմաթիվ փոփոխությունների: Այդ իսկ պատճառով նա չէր եւրոպացի նյութ չզատնալ զրույցների. որոնցից կազմվել է մի ամբողջ ցիկլ Կյուրոսի ծագման մասին: Հանրածանոթ են Հերոդոտի և Հուստինի հաղորդած զրույցները, որոնք կապում են նրան մեղական վերջին թագավորի հետ և պատմում են նրա մասին հար և նման այն բաներին, ինչ որ ասվում է հարստությունների դանդաղ հիմնադիրների ու նոր պատմական դարաշրջանների կենտրոնական անձնավորությունների մասին: Այստեղ առկա են բոլոր մոտիվները: Ապագա մեծ մարդու ծննդյան նախորդում է երազ տեսնելը, ապա նրան դուրս են նետում, նա հրաշքով փրկվում է, սնվում կենդանիների մոտ, վերջապես... հասնում այն բանին, ինչ որ բախտը վիճակել էր նրան»⁴⁶:

Այս մոտիվը ցիկլավորման դժով բանահյուսական ստեղծագործության օրինաչափ զարգացման համեմատ՝ փոխանցվել է Արտաշիս Մասանյանի շուրջը հյուսված զրույցներին, հարկավ, նոր պատմական միջավայրում համապատասխան փոփոխության ենթարկվելով⁴⁷:

Ընդհանուր փիլիսոփայական-առասպելական մոտիվի մեջ՝ հիմնականում մոտիվի տեսանկյունով դատած՝ բոլոր տեղական «ազգային» երանգավորումներն ու անդամ միջադեպային տարբերությունները այն չափով են կարևոր, որ հիմք են տալիս առկա կենդանիությունը (տրանսֆորմացիա) կապակցելու տվյալ ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական միջավայրի հետ և բացատրելու բանահյուսական ստեղծագործական այդ փոփոխությունը: Բայց և այնպես բանահյուսական մոտիվի էությունն անխախտ է մնում, չի փոխվում: Ըստ այդմ՝ վերը հիշված բոլոր «հերոսներն» էլ աշխարհ են գալիս նախախնամության՝ «աստուծո ակնարկությամբ» (մեկը Խհեթանոս, թե քրիստոնյա), համարյա բոլորի մայրերն էլ կույս են (բացառություններն աննշան են), բոլորն էլ մանկուց հալածական են չարի՝ չար թագավորների—բռնակալների, կամ չարի մարմնացում զների (աստվածների) ու վիշապների կողմից, բոլորն էլ հալածանքներից թաքնվում են, ապա՝ երբ կանխատեսած ժամանակը լրանում է, դուրս են գալիս թաքստոցից, խորտակում հակառակորդին, ազատում մարդկությունն ու փրկարար նոր կրոնի, նոր ուսմունքի կամ նոր թա-

⁴⁶ Б. А. Тураев. История древнего Востока, под ред. В. Р. Струве и И. Л. Снегирева. Втор. стереотип. издание, ОИИЗ, Ленинград, 1936, том II, с. 110.

⁴⁷ См. Th. Nöldeke, Geschichte d. Artachšir-I. Papakan; և թիքյան. Արտաշիս Բարական-կարնամակ տե՛ս նաև Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Նշվ. աշխ. և Б. А. Тураев, Նշվ. աշխ.:

դավորաստան հարստություն հիմք դնում, կամ հայրենի ժառանգությունը վերականգնում ու նոր իրավակարգ սահմանում⁴⁸։

Խմարկածս բոլոր բանահյուսական գուգոհիոնների մեջ առանձին կարևորություն չունի, թե ով է ազատում, փրկում ապագա բարի, լուսավոր հերոսին, ով է նրա դայակը, ստնտուն՝ մարդիկ—թագավոր, փարավոն, «մեծատուն ոմն», ալգեսյան, հյուսն, հովիվ և ուրիշներ, թե՛ կենդանիներն ու թռչունները—դայլ, արջ, շուն, աղավնի, ծիծեռնակ կամ գուրգուր—դոռն, արծիվ ու «գմբուխտ—սիմուրգ գուշը»... Տարբեր ազատարարների հանդես գալը կախող է միայն ցույց տալ տվյալ միջադեպի ծագման մոտավոր ժամանակաշրջանը, նրա սոցիալ-տնտեսական միջավայրը և դրա համեմատ հասարակական տարբեր խավերի դադափարախոսությունը։ Այսպես, օրինակ, կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների հանդես գալը ստնտունների, դայակների դերում ցույց է տալիս, որ այդ բանահյուսական հորինվածքը տոտեմիստական ժամանակաշրջանի մտավոր կյանքի արգասիք է։

Այստեղից էլ բնական է, որ սոցիալ-տնտեսական պայմանների փոփոխումը, վերաճումը անհրաժեշտորեն ու օրինաչափորեն պետք է ձևափոխեր, վերախմբադրեր մինչ այդ գոյություն ունեցած, բայց տվյալ նոր ժամանակաշրջանում անհասկանալի կամ նվազ բմբունիլի հարձած միջադեպը, եւեթ է այդ նույնը հարմարեցնել իր ժամանակի ու միջավայրի հասկացություններին, ևստելի դարձնել հասարակական զանգվածներին։ Հենց դրանով են բացատրվում միևնույն բանահյուսական միջադեպի կամ հորինվածքի տարբեր պատումները։ Դա է պատճառը, որ Հոռմուլուս և Հոռմուս մանուկների ստնտուհայլի փոխարեն հետագայում հանդես է գալիս պոռնիկ կինը (լատիներեն lupa-ն ունի երկու նշանակություն՝ գայլ (էդ) և պոռնիկ), կամ Կյուրոսի գրույցի էդ շան փոխարեն՝ մի կին, որի անունը՝ Կինո կամ Սպակո է (սպակո = собака), ինչպես տուրք տալով ռացիոնալիզմին՝ լուսաբանում է Հերոդոտը⁴⁹ և այլն։

4

Վերը բերված վերլուծությունից հետո հնարավոր է, արդյոք, Գրիգորի ծննդյան ու մանկության, հրաշալի փրկության ու դաստիարակության մասին

⁴⁸ Այս վիպական մոտիվի տարբերակ պիտի համարել նաև Գրիգորի «ժամանակակից» Տրդատ III արքայի գրույցը, որի, ցավոք, միայն բեկորներն են մեզ հասել («Ազաթանգեղոս», Ձեռնոր Գլակ (Հովհան Մամիկոնյան), Մովսես Խորենացի և այլք), ինչպես նաև Արտաշեսի (II) փրկվելը Նրվառդի կազմակերպած նախճիրից, փախուստը ստնտուի և դայակի միջոցով, սնվելն թի հովուական և յանգլորդիս, ապա բռնակալին խորտակելն ու հայրենի դահլ ժառանգելը (Մ. Խորենացի, II, 11)։ Այս առասպելական-վիպական մոտիվը բազմազան ձևերով արտահայտություն է գտել մեր հին բանահյուսության մեջ։

⁴⁹ Գ. Ա. Դ Վ Ր Ա Շ Յ, Նշվ. աշխ., էջ 110։—Այս առասպելական մոտիվի զուգահեռն է Սանատրուկ թագավորի հրաշալի փրկությունը... «Յաւուրու ձմերայնոյ ճանապարհորդեալ ի Հայսրոյր Արդարու Աւդլ՝ պատահել բոյ ի լերինս Կորդուաց, որունաց զամենեսեան մարիկն, մինչ ոչ գիտել ընկեր զրնկեր՝ ընդ որ վարեցաւ։ Իսկ դայեկին նորա Սանատայ... առեալ զմանուկն, բանգի աղայ էր, եղ ի մէջ ստեսից իւրոց, մնալով ի ներքոյ ձեանն վերիս տիւտ և վերիս գիշերս։ Զորմէ առասպելաբանն, եթէ կենդանի իմն նորահրաշ սպիտակ յաստուածոցն առարեալ՝ սրահեր զմանուկն։ Բայց որչափ մեք եղար վերահասու՝ այսպես է. շուն սպիտակ ըսոյ խնդրակսն լեալ, պատահաց մանկանն և դայեկին։ Արդ՝ կոչեցաւ Սանատրուկ, ի դայեկէն զանուանակոչութիւնն առեալ, որպէս թէ տուրք Սանատայ։—Մովսես Խորենացի, II, 12։ Հար և նման է Հերոդոտի ռացիոնալիստական եղանին։

մեր մատենագիրների հաղորդումներն ու վկայությունները պատմական-իրական համարել: Պատասխանը, հարկավ, զրական չէ: Այստեղից էլ առաջ է դալիս մի երկրորդ հարց՝ կարելի՞ է, արդյոք, Գրիգորի ծննդյան ու մանկության մասին ավանդաբար մեզ հասած «պատմական» նյութերը բնորոշել որպես սոսկ զրական ամբողջական փոխառություններ բիրլիական առասպելներից կամ սրանց ազդեցությամբ կերտված վարքաբանական-վկայաբանական գրականությունից, որոնք իրենց հերթին առաջացած են եղել սկզբնապես նույնպես ֆուլլորային աղբյուրից: Կարող է մի երրորդ հարց էլ ծագել, այն է՝ ենթադրելով, որ լուսավորչի—լուսավոր հերոսի (թերևս աստծու) մասին հայ պատմական միջավայրում, հայ բյանհյուսության մեջ ստեղծված է եղել նման մի առասպել, չի՞ կարելի, արդյոք, ընդունել, որ այդ նախնական առասպելը՝ նման լինելով Մովսես մարգարեի ու Հիսուսի և այլ այդպիսի «հերոսների» ծննդյան ու մանկության հին առասպելներին, հետագայում հայ կղերի միջոցով զրական մշակության է ենթարկվել բիրլիական վերը հիշված գրույցների անմիջական ազդեցությամբ և ապա վերագրվել Հայաստանի ավետարանիչ Գրիգոր լուսավորչի ծննդյան ու մանկության «պատմությանը»:

Այստեղ արդեն մեր առաջ ծառանում է վերին աստիճանի բարդ ու խճճված մի խնդիր, այն է՝ գրական փոխառության խնդիրը:

Բոլոր ժողովուրդների գրականությունների պատմության մեջ ընդհանրապես, միջին ու հին դարերի գրականություններում մասնավորապես, զրական փոխառությունը սովորական և համատարած երևույթ է եղած: Փոխառությունները լինում են մերթ ստրկական, առանց համապատասխան մշակության, մերթ ավելի խոր գիտակցված, օրգանական և համապատասխան փոխառողի կեցությանն ու գիտակցությանը: Ստրկական փոխառությունները երբեք երկար կյանք չեն ունենում: Դրանք ամենուրեք խիստ անցողակի բնույթ են կրում և չեն թողնում բիշ թե շատ նշմարելի հետքեր տվյալ գրականության ասպարեզում: Այլ բան է օրգանական, գիտակցական, համապատասխան մշակության ենթարկված գրական փոխառությունը: Վերջինս հարատևում է, հաճախ նույնիսկ ազդանանում: Այս կապակցությամբ շատ իրավացի է ռուս ականավոր գրականագետ՝ ակադ. Ալեքսանդր Ն. Վեսելովսկին, երբ հետևյալ կերպ է բնորոշում փոխառությունների տեսակն ու որակը, ներանց տարածման ու ընկալման աստիճանը: «Ինքնըստինքյան հասկանալի է, —ասում է նա,— որ փոխառությունները նորից վերապրում էին: Նոր նյութ մուծելով ժողովրդի բարոյակալ ու մտավոր կյանքի մեջ՝ դրանք (իմա՝ փոխառությունները,—Կ. Մ.-Օ.) իրենք էլ փոփոխվում էին և՛ մեկի, և՛ մյուսի միակցված ազդեցությամբ: Դժվար է որոշել, թե սեփականի ու օտարի՝ ներսծվածի այդ բաշխման մեջ որ ազդեցությունն է գերակշռում՝ սեփականը, թե՞ օտարը: Մենք կարծում ենք՝ առաջինը: Ոտար տարրի ազդեցությունը միշտ պայմանավորվում է իր ներքին համաձայնությամբ այն միջավայրի մադարդակի հետ, որի վրա ներգործում է նա: Այն ամենը, ինչ անհավորապես է ցցվում այդ մակարդակից, անմիջապես կամ յուրովի կրմբունվի, կհավասարակշռվի շրջապատող միջավայրով: Այսպիսով մի ժողովրդի ինքնությունը դարգացումը, որ ենթակա է օտար գրականությունների գրական ազդեցություններին, իր գլխավոր գծերով անխախտելի է մնում: Ազդեցությունը ներգործում է ավելի շատ ըստ լայնության, քան ըստ խորության: Նա ավելի շատ նյութ է տալիս, քան նոր գաղափարներ մուծում: Ժողովուրդն ինքն է

տեղծում գաղափարը, այն էլ այնպիսին, ինչ որ հնարավոր է յուր զարգացման տվյալ կացության մեջ»⁵⁰։

Մեկնակետ ընդունելով Ա. Ն. Վեսելովսկու այս տեսակետը, մենք հարց ենք տալիս՝ գոյություն ունեցե՞լ է, արդյոք, հայկական միջավայրում նման մի առասպել կամ զրույց, որ «սլայմանսովորվեր իր ներքին համաձայնությամբ իր միջավայրի մակարդակով», որի բարոյական ու մտավոր արտահայտությունն է նա հանդիսանում. այլ խոսքով՝ պատմվե՞լ են, արդյոք, Հայաստանում Գրիգորի պաշտամունքից առաջ որևէ հերոսի կամ աստծու մասին նման զրույցներ։

Այդ հարցերին մենք պատասխանում ենք դրական իմաստով՝ ելնելով հետևյալ տվյալներից ու փաստարկներից։

Համեմատական վերլուծության ենթարկածս առասպելի կամ զրույցի ուղն ու ծուծը, կառույցը-այլին կամայք կազմող կետերն են՝

Ա. Կույս մորից՝ անարատ հղացմամբ (երբեմն և ոչ կույս մորից)՝ ծնվում է ապագա հերոսը կամ ըստ մի շարք առասպելների՝ ապագա հերոսները, որոնցից մեկը գլխավոր դերն է կատարում, իսկ մյուսը ստորադասվում է. րանք ընդհանրապես երկվորյակներ են լինում։

Բ. Հերոսը (հերոսները) հալածվում է բռնակալի կողմից մանկության օրից սկսած։

Գ. Հերոսին (հերոսներին) փախցնում են օտար երկիր։

Դ. Օտարության մեջ նա (ներանք) սնվում ու աճում է, պատրաստվելով ապագա գործունեության համար։

Ե. Օտար երկրում նրա (ներանք) դայակն ու ստնտուն են լինում կամ մարդիկ, կամ կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչները՝ գազան, թռչուն և այլն, և

Զ. Հասուն հերոսը (հերոսները) վերադառնում է հայրենիք և ի կատար է ածում նախախնամությամբ նրան վերապահված կարևորագույն միսիան։

Եթե հալածանքի ենթարկված հերոսները երկվորյակներ են լինում, ապա դրանք կամ սկզբից մինչև վերջնական հաղթանակը միասին են գործում, կամ իրարից անջատվելով և տարբեր միջավայր ընկնելով, զանազան արկածներից հետո միանում են և հանդես գալիս իրրև հաղթանակողներ։ Երկվորյակների մեջ մեկը մյուսին ստորադասվելը, ենթարկվելը դարձյալ տեղի է ունենում «նախախնամության ակնարկությամբ», միջամտությամբ։

Սա է առասպելի անպաճույճ կամայքը, որ յուրաքանչյուր հասարակական միջավայրում նորանոր հանդերձանք ու հարգարանք է ստանում համապատասխան տվյալ միջավայրի բարոյական ու մտավոր մակարդակի։

Այդ առասպելը Հայաստանում էլ գոյություն է ունեցել և այժմ էլ կա թե՛ ամբողջական ձևով և թե՛ նրա առանձին բեկորներով—մասնակի հատվածներով։ Դրա պատումներն ու զուգահեռները առկա են մեր հին ու նոր րանահյուսության, «Սասնա ծռերի» և բազմաթիվ հեքիաթների մեջ⁵¹։

Նուսավոր հերոսի ծննդյանն ու մանկությանը վերաբերող առասպելի ընդհանրացած լինելը Հայաստանի հարևան երկրներում, ինչպես և նրա որոշակի

⁵⁰ А. Н. Веселовский, ЖМНП, 1864, № 3, էջ 132։

⁵¹ Հիշենք մի երկու օրինակ. այսպես, Մովսես Խորենացին իր Պատմության մեջ՝ II, 29, հիշում է՝ Պերոզամատի մասին՝ «Վասն որոյ բիւր առասպելս յօղեցին Պարսք գնմանէ,—

սովորություններ մեր հին ու նոր ֆոլկլորի մեջ հաստատուն հիմք են տալիս մեծ պնդելու, որ այդ առասպելը կենցաղավարել է մինչ-գրիգորյան, հեթանոսական հայկական միջավայրում: Իսկ եթե դա կասկածից դուրս է, հետևաբար նրա հերոսն էլ պաշտամունքի առարկա է եղել նույն այդ հասարակության մեջ:

Հենվելով հարևան ժողովուրդների առասպելաբանության և ըստ անալոգիայի դատելով, հավանաբար, այդ պաշտամունքի առարկան եղել է արևի ու սրա հետ զուգորդված դարձյալ բնությունն անձնավորող մի աստվածություն, թերևս լուսավորիչ մակդիրով, որի հրաշալի ծննդյան, փրկության ու դաստիարակության զրույցները հարակցման (կոնտամինացիա) կարգով կցվել են քրիստոնեական քարոզչի-լուսավորչի կյանքի «պատմությանն» ու զրույցներին:

Այսպիսի որոշակի եզրահանգման համար մենք ունենք ևս մի կողմնակի, միաժամանակ հետաքրքրական փաստարկ, որը գալիս է կրկին հաստատելու մեր առաջադրած թեզը:

Ինչպես հայտնի է, հարևան Բրանում և Հալաստանում պաշտվում էր անմար-բորբ արևի աստված Միթր-Միթրոան⁵²: Հետազոտում սա Բրանում և Հսոմեական կայսրության մեջ նաև հաղթություն և կայսրների պահապան աստվածն էր: Միհրի հիմնական ու էական մակերևույթն են՝ paiti—der bewacht, Bewacher⁵³—արթուն, հսկիչ—և raocah-leuchten, Licht—լուսավորիչ, լույս—կամ rzočah, պ. raučah—Leuchte (առանձնապես des Himmels)⁵⁴—ճրագ, լույս. առանձնապես՝ երկնքի (երկնային), ղենդ. raoxšna—ռոշնական, ռոշնություն, լուսավոր ելն:

Արդեն վերը հիշեցինք, որ հունարեն Դրիգուր անուն-բառը նշանակում է՝ աւրում, զվարթում, հսկիչ, իսկ հայացի լուսավորիչ անուն-բառն էլ Դրիգուրի հիմնական ու էական-պաշտոնական (ֆունկցիոնալ) մակդիրն է, որը, ինչպես վեց տասնամյակ սրանից առաջ ցույց է տվել մեծ բանասեր Ն. Յա. Մաուր, սկզբնապես գործ է ածվել նյութական և ոչ թե հոգևոր իմաստով լուսավորիչ մակդիրը սկզբնապես կցվել է իբրև մակդիր զլխավորապես երկնային լուսա-

«անբանից սպասուհի մտնկանն». կամ՝ II, է. Արծրունիների մասին՝ «թողում զառասպելացն բաջաղանս, որ ի Հագամակերտին պատմին. մանկան նիրհելոյ անձրև և արև հակառակել, և հովանի բոշնոյ՝ պատանոյ քալկացելոյ»: Այդ նույն զրույցների շարքին են պատկանում և Տրդատի ու Խոսրովի դուխտի, Գրիգորի (և Սուրենի) հրաշալի փրկության զրույցները («Ազաթանգեղոս», Մովսես Խորենացի, Հովհ. Մամիկոնյան ելն), և Արտաշես Բ-ի փրկությունը՝ ըստ վիպասանի՝ (Մովսես Խորենացի), և Բուզանդի հաղորդումները նախարարների համատարած արդից աղատվող մաքուրների մասին ու այլն: Նույն այդ մոտիվն ավելի ամբողջական ու զեղարվեստորեն մշակված դտնում ենք «Սասնա ծռեր» հերոսական ժողովրդական վեպի մեջ՝ կապված Սանասար-Բաղդասարի (Արամիլիք, Ադն(ր)ամելիք) հրաշալի ծննդյան, փախստյան ու Սասունի հիմնադրման հետ և այլն, և այլն:

⁵² Միթրայի աստվածային էություն, ինչպես և պաշտամունքի մասին տե՛ս F. Cumont. Les mystères de Mithre, Bruxelles, 1900, նույնի վերամշակված հրատարակության գերմաներեն թարգմ. Franz Cumont. Die Mysterien des Mithra, autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich, Leipzig, 1911, ապա մեր «Միթրա-Միհրր Օմասնա ձուրխ մեզ» անտիպ աշխատությունից մի հատված առաջընթաց «Դրական-բանասիրական հետախույզումներ» ժողովածուի (գիրք առաջին) մեջ, Երևան, 1940 (էջ 269—327):

⁵³ Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904, էջ 827:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 1489:

տու մարմիններին՝ արևին, լուսնին, աստղերին⁵⁵, ինչպես և ժարթուն, զվարթուն», այսինքն՝ Գրիգոր մակդիրները, հետևաբար այստեղ մենք ունենք արեգակի կրկնակի մակդիր «Իրիգոր» — «Լուսավորիչ»:

Եթե անգամ դժվար է որոշակի ասել, թե որ ժամանակից է ծայր առնում «Լուսավորիչ» բառ-մակդիրի իմաստավորումը հոգևոր նշանակությամբ (առաջին անգամ այդ իմաստով, որքան դիտենք, զործ է ածում Ղաղար Փարպեցին), այնուամենայնիվ, անժխտելի նշմարտություն է, որ նյութական հասկացությունը նախորդել է հոգևորին, կոնկրետը՝ վերացականին, իբր, առարկան՝ զաղափարին:

Որ սույն առասպելը այս առումով ծանոթ է եղել հին հայ միջավայրին, ցույց է տալիս Բրանից փոխառյալ, վերը մեր կողմից արդեն հիշատակված Պերոզամատի զրույցը Մովսես Խորենացու «Պատմության» մեջ⁵⁶:

Ահա լուսավոր հերոսի՝ «Լուսավորիչ» ծննդյան ու մանկության այս առասպելն է, որ քրիստոնյա կղերը պատմականացնելով՝ վերագրել է նոր դարաշրջանի սահմանադրի վրա կանգնած իրական-պատմական իրադարձություններն անձնավորող հերոսին, որի «կյանքի» զրվագները քննության կառնենք մեր հաջորդ հոգվածներում և որի հայարական-քաղաքական-բարոյական նկարագիրը կերտել է «Աստվածաշունչ» (կանոնական և պարականոն) գրքերի և տիրող գրական վարքաբանական-վկայաբանական օրինակելի, իդեալական կերպարների համեմատ: Ըստ այդմ՝ հինը, զառամյալը նորոգվում է. երիտասարդանում. հեթանոսական առասպելը հանդես է գալիս քրիստոնեական հանդերձանքով, հեթանոսական աշխարհիկ կենսախիղճ հերոսը՝ քրիստոնեական լուսավազակով զարդարված համեստ, համբերող, կտտանքներով եներակա, վարժաբանական-վկայաբանական դրականությամբ վառաբանված Բարդգի ու վկայի հանրածանոթ կերպարով:

Ամփոփենք մեր վերլուծությունը:

1. Գրիգորի «կյանքի» մանկության հատվածն իրական-պատմական չէ: Հայ մատենագիրների հաղորդումները նրա մանկության մասին զոյություն են ունեցել «պատմական» Գրիգորից դարեր առաջ և պատմվելիս են եղել, ինչպես այդ ցույց են տալիս քրիստոնեական զաղափարախոսությամբ համակված, անգամ չշաղախված հարևան այլ ժողովուրդների առասպելները արևի ու դարնան բուսականության աստվածության մասին, որն ամենայն հավանականությամբ պաշտվել է նաև հին Հայաստանում և որի անունը կամ մականունը պիտի «Լուսավորիչ» եղած լինի: Հենց Գրիգոր անունն էլ (—արքուն, զվարքուն, հսկիչ նշանակությամբ) այդ աստվածության մակդիրներից է:

⁵⁵ Н. Я. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, арабская версия (араб. текст и русский перевод), Петербург, 1905: Հայերեն թարգմ., հոսիկ Մովսեսյանի, Վաղարշապատ, 1911: Ն. Յա. Մարր, Խոսելով Գրիգորի «Լուսավորիչ» մակդիրի մասին, գրում է. «Հին հայերենում «լուսավորիչ» բառը զործ էր ածվում որպես արեգակի մակդիր (Յոր. ԼԱ, 26), նյութականի փայլ ցույց տալու համար», տե՛ս հայ. թարգմ., էջ 88:

⁵⁶ Մովսես Խորենացի, II, 29. Fr. Justi, Նույն տեղում, էջ 231, որտեղ ասված է՝ „Perozamat—d. i. plansvoll ist er gekommen (n. p. amad): Այդ բառը կազմված է՝ „Peroč (d. i. Peróz)—die Grundform, awest. patti—raocanh, bedeutet ursprünglich; mit glanz erfüllt, gebildet wie pattiwitra, die Bedeutung geht dann, auf Herrscher angewendet, in die von stegglanzend über“ (նույն տեղում, էջ 230):

2. Հետագայում այդ հեթանոսական առասպելը հարակցման (կոնտամինացիա) բանահյուսական օրինքի համաձայն՝ միակցվել է Գրիգորի «պատմությանը» և քրիստոնյա հայ կղերի ձեռքով վերամշակվել ու նվիրագործվել: Վերամշակությունը տեղի է ունեցել քրիստոնեական եկեղեցու մեջ ընդհանրապես ու օրինականացված կերպարների նմանողությամբ և հիմք է ընդունվել ի շարս այլ «պատմությունների» առանձնապես Մովսես մարգարեի և ուրիշների մանկության «պատմությունը»՝ ներառյալ վերջինիս գործող անձերը:

3. Գրիգորի մանկության «պատմությունը» կերտելիս՝ քրիստոնյա կղերը վերամշակության է ենթարկել իր աղբյուրները հետևյալ տեսանկյունով.

ա. վերացրել է չափից դուրս աչքի պարնող առասպելական տարրերը, ինչպես, օրինակ, կենդանական աշխարհի նշրկայացուցիչների կողմից հերոսին սնելն ու լաճեցնելը,

բ. Կրճատել է ծիծաղաշարժ միջադեպերը, շարաձճիությունները (մորուք բռնելը, կրակով և ոսկով փորձելը և այլն (որի զուգահեռները առնվազն «Սասնա ծռեր»՝ Չավթի շաբաձճիությունները), որ վայել չեն քրիստոնեական առաքյալին, նահատակին:

գ. Սրողել է Լուսավորչի մանկության «պատմությունը» գրական-կրոնական շղարշով, ընդ որում գործող անձերի անունների մի մասը, գլխավորապես հեթանոսականը, կերտել է ըստ ֆունկցիոնալ նշանակության (Անակ, Բուրդար, Սուրեն, Սոփի, Եվթադ, նույնիսկ Գրիգոր—վերջին երեք անունը հունարեն էտոլոգարանությամբ, որպեսզի ընդգծվի այն, որ Լուսավորիչը հունական մշակույթի արգասիք է): Անձնանունների մյուս մասը քաղել է քրիստոնեական եկեղեցում ընդհանրացած հրեական առասպելներից եկող անվանացանկից (Դավիթ, Մարիամ, Ոգարեթ):

դ. Պատմականացրել է, մի կողմից, տուրք տալով հայ-ասորական կղերի առաջնության հավակնություններին, Գրիգորին համարել է Պարթև Արշակունիների օրինական ժառանգ, ուրեմն և հավաստել է նրա սոցիալ-քաղաքական գիրքը երկրում, մյուս կողմից, բավարարություն է տվել հունասիրական կրոնական-քաղաքական հոսանքին՝ դարձնելով այդ պարթևագնին հունական հոգևոր մշակույթի սան: Դա հայ եկեղեցական միջավայրում հարատև պայքար մղող այդ դույզ կրոնա-քաղաքական հոսանքների փոխադարձ զիջումների միջոցով կայացրած համաձայնության առաջին ցայտուն արտահայտությունն է:

К ВОПРОСУ О ФОЛЬКЛОРНЫХ ИСТОЧНИКАХ АГАТАНГЕЛОСА

К. А. МЕЛИК-ОГАНДЖАНИЯ

Засл. деятель науки, профессор

(Р е з ю м е)

Исторический труд Агатагелоса («Агатагелос») представляет собой ценный сборник народных эпических сюжетов, обработанных в V в. и позднее идеологами армянской церкви. В «Агатагелосе» использованы и переработаны (полностью или частично) следующие эпические сказания: 1) «Сказание о Хосрове и Анаке», 2) «Сказание о Трдате»; 3) «Эпос о Лусавориче» (Григор Лусаворич и Трдат) и 4) «Трдат и Рипсиме» (астральный миф о верной жене или непорочной деве).

В настоящей статье представлено лишь краткое изложение первого раздела «Эпоса о Лусавориче», а именно: «Рождение и детство Лусаворича».

Фактически перед нами три стадии развития эпоса. Если у «Агатагелоса» поименно названы три действующих лица, а у М. Хоренацн десять, то у Иоанна Мамиконяна их насчитывается уже двенадцать.

Именная конкретизация действующих лиц эпоса переносила их на реально-историческую почву. В самом деле, не считая родовых названий (род Лусаворича), эти имена делятся на две группы: а) имена, данные героям по их функции в эпосе, и б) имена, заимствованные из нереальных мифических «биографий» основоположников религий (Моисей, Иисус).

К функциональным именам относятся: 1) Анак—по-пехлевийски означает злой, злодей, что полностью соответствует его роли в эпосе—убийца царя Хосрова; 2) Григор (по-гречески)—бдящий, ликующий, озаряющий, светлый, метафорически—справедливый (эпитеты Митры—Михра); 3) София (по-гречески)—мудрость, премудрость, «провидение»; 4) Бурдар (по-персидски)—уносящий, носитель; 5) Евталиос (по-гречески)—имущий, богатый, щедрый.

К группе заимствованных имен относятся Огу(һ)и, Давид и Мариам. Последние два общеизвестные библейские имена, а Огу(һ)и соответствует имени Огабет, матери Моисея. Вторая часть имени—«бет» обозначает женский род и вполне совпадает с армянским «սերհ» (сур(һ)и) или «սհ» (у(һ)и), т. е. здесь мы имеем акт национализации.

Раздел о «рождении и детстве» Лусаворича совпадает с общеизвестным рождением и детством почти всех основоположников религий, родов и племен и т. д.

Выводы исследования:

1. В основе «Рождения и детства Григора Лусаворича» лежит миф о «рождении» солнца—божества весенней растительности.

2. Этот широко распространенный миф бытовал и в Армении и был в порядке контаминации приобщен к «истории» Григора Лусаворича, и разработан в христианском духе армянским духовенством.

3. Авторы при разработке «истории» Лусаворича а) сократили все мифические эпизоды о детских шалостях героя, как непристойные; б) завуалировали «детство» Лусаворича житийной бутафорией; в) историзировали «детство», с одной стороны, давая дань претензиям армяно-сирийского церковного течения на приоритет в деле внедрения христианства в Армению, с другой,— воздавая должное армяно-греческому религиозно-политическому течению, сделав Лусаворича питомцем духовной культуры греков.

Это первое ярко выраженное компромиссное соглашение между обоими религиозно-политическими течениями в армянской общественной жизни в IV—V веках.